Renovatio

Aprile - Giugno 1979 - anno XIV - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LI FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi †

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.880
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Aprile - Giugno 1979 - anno XIV - numero 2

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* I MANUALI DI TEOLOGIA

ARTICOLI:

153 **Guglielmo Luigi Rossi** - La perfettissima scienza dell'anima di Cristo.

176 **Pier Carlo Landucci** - Il dogma eucaristico ancorato a una parola: transustanziazione.

188 **Luigi Bogliolo** - Come si fa la filosofia (II)

205 **Gian Carlo Ceriotti** - Il sacerdozio in S. Agostino.

221 **Aldo Ceresa-Gastaldo** - La tecnica biografica del *De viris illustribus* di Gerolamo.

RASSEGNE:

237 **Gregorio Penco** - Gli studi italiani di storia della Chiesa nel secondo dopoguerra.

FONTI CRISTIANE:

248 **Alberto Boldorini** - Un antifonario inedito del secolo XII (II)

POSTILLE:

255 Uno pseudomidrash a Luca, 1, 57-60 (*Piero Stefani*) - Marxismo e dissoluzione della civiltà (*Antonio Manfredi*) - La costituzione apostolica « Sapientia Christiana » (*Mauro Piacenza*) - Attività del « Centro internazionale di studi e di relazioni culturali » in Liguria (*Bruno Salmona*).

LIBRI - Rassegna:

269 **Piero Stefani** - La fede sepolta.

276 **Alberto Boldorini** - Come *non si fa* una edizione.

LIBRI - Recensioni:

284 « Democracia integral y conciencia cristiana » di J. A. Llinares Ibañez / « Sermons au peuple » di Césaire D'Arles / « Diario spirituale di una madre di famiglia » di Conchita.

ABBONAMENTO 1979

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1979 restano immutate:*

Italia	lire	6.000
Estero	lire	7.000
Sostenitore	lire	15.000

I manuali di teologia

Per un periodo non breve i Manuali di Teologia hanno raccolto un grande disprezzo, anche se quando qualcuno voleva avere una idea chiara, vi ricorreva. Se ne trovava ancora. Forse oggi il « manuale » comincia ad uscire dal lungo tunnel. E' il caso per discorrerne.

Il « manuale » in qualunque disciplina è quel libro che espone una data materia, non solo in forma logica ed istituzionale, ma in modo da facilitare lo studio allo studente. Nessuno dovrebbe disprezzare quello che gli facilita il lavoro. Eppure è accaduto ed accade ancora.

Esaminiamo bene che caratteri ha un manuale, soprattutto in Teologia.

— Anzitutto è istituzionale, ossia comincia dal semplice e arriva al composito; per arrivarvi segue una linea logica, in modo che lo studente possa formarsi in testa una struttura utile e chiara.

— In secondo luogo è steso in modo da evitare al massimo nello studente fatiche inutili. Pertanto definisce i concetti ed evita che il povero studente sia obbligato a distillare da un ammasso di parole le idee semplici e chiare, cosa nella quale non tutti riescono. Definisce l'oggetto e ne dice il perché. Procede con divisioni anche otticamente immediate, fa distinzioni precise e in teologia la distinzione giova soprattutto per separare quello che è affermazione dottrinale, da quello che è tentativo di spiegazione o di ulteriore intelligenza; anzi nelle spiegazioni distingue quello che è accettato dalle Fonti Teologiche, da quello che è tentativo dell'autore. A queste condizioni regge una Teologia Speculativa senza della quale uno potrebbe cantare all'infinito formule, ma non sarebbe mai in grado di spiegare il catechismo, di accompagnare uditori verso una maggiore intelligenza, di far godere del contenuto della Rivelazione Divina.

— Per facilitare quanto ora detto il « manuale » ricorre alle diversificazioni tipografiche dei caratteri, alle numerazioni, ai distacchi, cose tutte che visivamente aiutano a cogliere l'insieme e a sistemare i particolari.

Il Manuale di Teologia dà definizioni che ha ricavato dalle Fonti; non permette alla fantasia di fare estrapolazioni indebite, conduce una esposizione anche visibilmente articolata e logica.

E' ovvio che il manuale facilita l'apprendimento, aiuta la memoria, sveltisce il ripasso, mette in rilievo la struttura logica della dottrina.

Il Manuale di Teologia è il frutto di un lungo lavoro. Il lavoro è durato mille anni. Si trattava di estrarre dal complesso della Rivelazione le verità « portanti »; di fissarne con cautela e certezza obbiettiva, usando termini sicuri, proposizioni obbiettivamente fedeli e riassuntive. Il Magistero ha sorvegliato questo lavoro e gli ha dato credito. Era necessario disporre le verità estratte dalle Fonti di rivelazione in quell'ordine logico che poteva secondare la struttura obbiettiva della realtà e la struttura logica della mente umana. Basta riesumare il lungo travaglio per accertare la validità dei termini « ousia » ed « ipostasis » nel IV e V secolo per usarli a proposito della Trinità e della Incarnazione del Verbo. La riduzione del materiale a proposizioni e collegamenti, che ne facilitavano l'apprendimento, ebbe un primo traguardo in San Giovanni Damasceno, nella prima metà del secolo ottavo. Vennero poi le « Summae sententiarum » delle quali la più celebre ed usata fu quella di Pietro Lombardo e si arrivò alla sistemazione, che potremmo chiamare « manualistica », coll'opera dei Monaci di San Vittore a Marsiglia (Vittorini). Naturalmente i manuali usati portano impronte diverse nel metodo, a seconda dei tempi e delle circostanze, nelle quali furono editi.

E' facile capire che cosa sarebbe successo, se questo

lavoro di riduzione metodica e logica non fosse stato fatto. Se ne ha una riprova evidente in quel che succede oggi, proprio perché sono venuti in uggia i manuali.

Basti pensare alla fatica dello studente, che da un testo sempre e solo discorsivo, deve estrarre (non escluso il rischio dell'errore) concetti, definizioni, passaggi logici, verità portanti e semplici conclusioni.

Non neghiamo affatto che i « manuali » hanno dei limiti e possono cadere in difetti. Il limite dei « manuali » è che non possono dare tutta la incommensurabile ricchezza della parola di Dio. Dotti e Santi hanno vissuto sempre di tale ricchezza e ne hanno fatti partecipi gli altri. Non si tratta di un « limite » colpevole, ma di un limite « necessario » se si vuol portare la Sacra Dottrina nella sua pura sostanza ad un ordinato e logico e più facile apprendimento. In qualunque azione di studio metafisico è necessario applicare il sistema della astrazione, la quale deve intellettualmente presentare come « separato » quello che è invece unito. Ma senza astrazione non si fa metafisica.

Di qui la ricchezza degli studi Biblici e Patristici e Storici, che debbono però sempre essere controllati dalla sintesi certa e globale, che soprattutto si trova nei manuali.

Il difetto principale e spesso congenito è il complesso documentario, portato come elemento di prova per dimostrare una « proposizione ». Spesso — soprattutto nella parte patristica — più che una prova si hanno dei saggi documentari. Sono suppliti facilmente dalla prova scritturale e dai documenti del Magistero, più riassuntivi e più decisivi. E' per questo motivo che si può desiderare i manuali futuri facciano in modo completo la dimostrazione delle affermazioni centrali, rimandando per il resto a facili consultazioni con opportuni elenchi bibliografici.

Difetto analogo, non però necessario, può aversi negli approfondimenti speculativi. In questi deve risultare chiaro se la « spiegazione », si appoggia alle Fonti teologiche in modo documentato, perché nel caso acquistano valore dall'intervento del Magistero ed entrano anche esse nel patrimonio dottrinale certo. E' diverso il caso in cui l'autore agisce «proprio marte»: egli non costituisce da solo « fonte teologica» e pertanto vale come le ragioni che porta e queste spesso possono essere discusse. La distinzione tra la speculazione garantita dalle Fonti e quella che poggia solo sulla intelligenza di chi scrive, deve risultare onestamente chiara e visibile. Sono esistiti manuali che su questo punto non potevano dirsi perfetti, altri che potevano dare una visione netta della « dottrina acquisita » diversa dalla « spiegazione tentata ». Ma si tratta sempre di limiti e difetti curabili che non distruggono il valore pedagogico e didattico dei « manuali ».

La questione dei « manuali » esiste. Ma non sta nel metodo manualistico, che è precisione, ordine, logica, sussidio per facilitare l'apprendimento.

La questione non sta neppure nella « DOTTRINA », che per sua natura non muta.

La questione sta nella sensibilità dei « manualisti » per capire che la stessa immutabile verità detta in tempi diversi, deve essere « porta » in modo da aver facile ingresso nelle menti, troppo facilmente soggette a mode, deformazioni e incapacità correnti.

Fare un « manuale » impegna ben più che un abbondante libro, ampiamente discorsivo, magari facile all'imbroglio nel fiume delle parole e nei giochetti di pensiero. Siccome abbondantemente accade in questa nostra epoca, povera di « manuali », per la semplice ragione che sono più scomodi a compilarsi, quanto sono ben più utili ad apprendersi.

LA PERFETTISSIMA SCIENZA DELL'ANIMA DI CRISTO

IV - LA REAZIONE DEI CATTOLICI: STORIOGRAFIA EVANGELICA E CRISTOLOGIA PSICOLOGICA

La critica all'ipercritica

In polemica col liberalismo protestantico, la teologia cattolica approfondì la storiografia evangelica mediante una critica tanto più ragionevole, quanto meno ostile alla fede, aperta così al carattere storico dei Vangeli, in ordine a ricostruire la vita di Gesù, come ai contenuti dottrinali per far luce sui dogmi.

I teologi ortodossi stimolarono e impreziosirono la cultura europea. Ricordiamoli: L. Veuillot, Ch. E. Freppel, A. M. Portmans, L. De Grandmaison, L. Arosio, M. Lepin, H. Didon, E. Le Camus, M. J. Lagrange, J. Jacquier, L. Cl. Fillion, F. Vigouroux, P. Batiffol, G. Cappelli, D. Palmieri, G. Bonaccorsi, T. Calmes, A. Cellini, A. Valensin, P. Schanz, A. Chiappelli, C. M. Curci, G. B. Franzelin, Chr. Pesch, V. Rose, U. Fracassini, G. M. L. Monsabré, V. Catrein, A. T. P. De Broglie, G. Tixeront, F. Hettinger e molti altri.

L'immenso materiale di revisione ed analisi, non ancora inquisito in termini scientifici, postulava indagini estremamente caute, lo studio e il vaglio minuziosi, i più severi, i più sinceri, spogli di prevenzioni aprioristiche: ciò ai fini d'un abbozzo appena di sintesi attendibile.

Il che disattesero le scuole del liberalismo protestantico. La teologia cattolica, no. Fece la critica all'ipercritica tedesca, appellandosi alla storia, inverandosi lì.

Ligie al pregiudizio razionalista, le indagini partono su un piede falso. Non possono non torcere la storia.

Incide sinistra l'eredità di Hegel e di Schelling. Rifrangere le nostre

categorie di pensiero sulla storia svisa in partenza l'intellezione dei fatti. E' soggettivizzazione irragionevole.

Il pensiero dell'uomo non crea nulla. L'unica facoltà di cui dispone è di rapportarsi ai fatti, di scoprirli e di capirli, mutuandone la realtà e la verità. Sfavilla in noi la luce del pensiero, ma l'oggetto pensato non s'identifica né col soggetto pensante, né con l'atto del conoscere. Il non voler comprendere questo assiomatico principio è ragionare in contrasto alla natura del pensiero: sta qui la genesi infausta di tutti gli smarrimenti moderni della filosofia, della storia e della religione.

La inconcepibilità logica e l'impossibilità ontologica dei fatti soprannaturali dell'Evangelo si infeudano al pregiudizio razionalista, giolito e spasimo di coloro che mettono le colonne d'Ercole del pensiero dove approda la nuda ragione suppedanea alla sperimentazione empirica. In un tal sofisma si dibatte la critica negativa, indipendente. Dal simbolismo al mitismo e all'eclettismo si alternano le scuole, tramontano effimere, per cedere il passo a teorie inedite, astruse e sterili.

I Vangeli troppo lambiscono, coinvolgono la scaturigine, a che ci sia respiro ad un vivaio di spunti leggendari, di favole surrettizie e inavvertite. Nella Chiesa degli inizi i cristiani appaiono troppo positivi e concreti, troppo ostili all'entusiasmo, ancor più all'infatuazione fanatica, a che sia invalsa una fede senza solide basi. Miracoli e vaticini troppo si articolano con l'intera organazione dei contenuti evangelici, lungo l'armonioso canovaccio di vita del Cristo, a che sia lecito ometterne la cronaca o i trascendenti valori, non ritenendo degno di credito se non lo sfondo.

Il dilemma non perdona: o si respinge la storia, o si ratificano i fatti soprannaturali. La duplice critica, l'esterna non disgiunta da quella condotta dentro i Vangeli, sgomina il pregiudizio razionalista (1).

---

(1) Cfr. L. BOURDALOUE, *Oeuvres complètes*, VI, Parigi 1905, pp. 387-393; G. BONOMELLI, *La ragione e i misteri*, Cremona 1907, p. 12 ss.; L. A. PAQUET, *La Foi et la raison en elles mêmes et dans leur rapports*, Québec 1890, p. 46 ss.; A. T. P. De BROGLIE, *Religion et critique*, Parigi 1906, p. 126 ss.

« Se Cristo è Dio — scrive V. CATHREIN — si comprende l'A. e il N. Testamento; si comprendono i vaticini messianici ed il loro avverarsi in Cristo; si comprende la storia del Cristianesimo e della civiltà cristiana, la istituzione della Chiesa e le sue vicissitudini nei secoli, la verità di una rivelazione divina nella religione ebraico-cattolica. Ma se Cristo è solo uomo, frana tutto: la rivelazione di Dio da oggettiva si fa soggettiva, semplice prodotto dell'umana coscienza evolventesi lungo i secoli » (*Fede e scienza*, Firenze 1904, p. 54).

Il CATHREIN giustamente rileva che la distinzione tra il Cristo della storia e il Cristo della fede inizia dal criticismo kantiano, mettendone in luce le matrici dirette in Hegel e in Schelling (cfr. *ib.*, p. 87).

Contro l'Harnack, per cui all'epoca di Cristo non vigeva alcun concetto preciso sulle leggi di natura e quindi in ordine al miracolo, il CATHREIN risponde che non importa sapere quali fossero le nozioni in merito degli apostoli e dei discepoli, né quali i loro giudizi circa le opere di Cristo: « Può essere benissimo che i contemporanei non avessero alcun concetto preciso, teorico, sulle leggi di natura, ma in

pratica apostoli e discepoli, di fronte ad un intervento divino superiore, erano più che certi dei limiti relativi alle leggi di natura. Laddove Cristo con una sua parola comandò alle acque agitate che quietassero, essi si chiesero: Chi è costui, al quale obbediscono i venti e le onde? Erano dunque intimamente convinti che le forze e risorse naturali erano impari ad un tal prodigio » (cfr. *ib.*, pp. 75-76).

Di rincalzo il De BROGLIE: « I miracoli erano la prova addotta di continuo da apostoli e discepoli ai fini di dimostrare la divinità del Cristo, come fondamento di una fede spinta sino al martirio. In siffatte circostanze possiamo forse ammettere che questa gran serie di miracoli sia stata inventata o immaginata di sana pianta? Ammettere forse che una leggenda miracolosa sia fiorita intera in così breve lasso di tempo, senza che alcuno la contestasse, mentre rappresentava la credenziale apodittica della nuova religione, il punto focale di polemica coi giudei e i pagani?... E' ridicolo, poi, ogni raffronto tra i miracoli di Cristo e quelli dei pretesi taumaturghi di altre religioni, che si perdono nell'oscurità dei tempi » *(Problemi e conclusioni della storia delle religioni,* Siena 1906, p. 355).

La storia deve attenersi ai fatti. Suo compito è assodarne la realtà e verità. Non ha il diritto di giudicarli. Il che spetta a scienziati e filosofi. Aut-Aut: o i fatti si accordano con le leggi di natura, o le trascendono. Solo il positivismo agnostico, chiuso nell'orbita dei sensi, può eludere il dilemma. Ma in tal caso, d'incanto — oltre la divinità di Cristo — si vanificano tutti i dati metafisici o noumenici, tutti i dati non accessibili ai sensi. « Non dir nulla di falso, non tacer nulla di vero: ecco i due grandi canoni del metodo storico », raccomandava Leone XIII nell'aprire gli archivi vaticani agli studiosi di allora (cfr. DE BROGLIE, *o.c.*, p. 63 ss.).

Lungi dall'esaminare la storicità dei fatti soprannaturali, che gli evangelisti attribuiscono a Gesù, il liberalismo protestantico li elimina a priori, in blocco: alla stregua del Don Ferrante di Manzoni che negava la peste, poiché essa non quadrava con le categorie del suo cervello. Calza all'uopo la dichiarazione di Pio X nell'Enc. « Iucunda sane »: « Il gratuito ripudio dei fatti soprannaturali, proprio della scienza di falso nome, diviene il postulato d'una critica storica egualmente falsa... Posta così su una via sbagliata la scienza, più non v'è legge di critica storica che la imbrigli; ed essa cancella a capriccio tutto ciò che reputa contrario alla tesi prestabilita. Molti restano impressionati dall'apparato di erudizione che costoro ostentano, e perdono la fede o ne sono scossi gravemente. Altri invece, fermi nella fede, accusano la scienza e la critica storica come demolitrici, laddove incidono per sé innocenti, fattori sicuri di ricerca, purché applicate in modo retto. Né gli uni né gli altri si avvedono del supposto erroneo da cui si muovono, e cioè la scienza di falso nome che li spinge, con logica implacabile, a conclusioni egualmente false » (cit. in G. BALLERINI, *Gesù Cristo e i suoi moderni critici,* Pavia 1913, pp. 65-66).

Già in epoca remota notava il SALMERON: « Si falsa essent miracula quae ab evangelistis referuntur, corruptum evaderet totum Evangelium » (*Comm. in Ev.*, tom. VI, Madrid 1598, p. 6). Il che ribadisce, agli inizi del XX secolo — tra i protestanti — F. BALLARD, evidenziando gli assurdi ai quali non possono sfuggire i negatori dei miracoli evangelici. Il soprannaturale — afferma — non è qualcosa che s'insinui di nascosto nel Vangelo: è la ragion profonda dell'essere e dell'agire di Cristo, l'atmosfera che permea tutta la sua vita. E conclude: « Respingere, come fa l'Harnack, il carattere storico dei Vangeli, laddove riportano i miracoli di Cristo, unicamente in base alla presenza del soprannaturale, significa in linea consequenziaria respingere da cima a fondo gli stessi evangeli » (cfr. *I miracoli dell'incredulità,* Torino 1907, specie p. 79 ss.).

G. SEMERIA denuncia il circolo vizioso del liberalismo protestantico: da un lato esso nega la storicità dei libri sacri nei loro contenuti soprannaturali, perché veri miracoli non sono mai accaduti; sostiene poi, d'altro lato, che veri miracoli mai sono accaduti, perché i libri sacri nei loro contenuti soprannaturali non risultano storici (cfr. *Il male e il bene della critica biblica negativa:* « Rassegna nazionale », 1 genn. 1893).

G. FARAONI dimostra la non assurdità dei miracoli. Il miracolo non dirompe i rapporti essenziali delle cose e quindi non lede le verità prime. E' solo un effetto o al di sopra, o al di fuori, o contro l'ordine di natura. Anche in quest'ultimo caso — l'unico discutibile — la contrarietà non è contraddizione in quanto non riguarda l'essere, i rapporti essenziali, ma il modo d'agire: « E' contro natura, ed è assurdo, che un triangolo divenga un quadrato, rimanendo triangolo; è contro natura, ma non è assurdo, che un fiume scorra verso il monte, mentre la natura con le sue forze lo spinge al piano, poiché Dio, Causa prima, può supplire a ciò che è precluso alle forze ordinarie della natura » (*La religione di G. Cristo,* Firenze 1908, pp. 49-50).

G. MATTIUSSI sfata il presunto contingentismo delle leggi di natura a spiegazione dei miracoli: « Se fosse lecito sospettare della stabilità di tali leggi, dovremmo rinunciare ad ogni scienza fisica, fondata sempre e in tutto sul principio che le stesse cause producono gli stessi effetti; dovremmo ammettere che le sostanze non sono nella loro costituzione determinate ad un proprio modo di agire e di patire; dovremmo riconoscere agli esseri corporei una libertà di movimento: stranezze davvero inconcepibili » *(Il veleno Kantiano,* Monza 1907, p. 262; cfr. L. G. ROSSI, *Causa o casualità sulla scena del mondo?,* Torino 1961, pp. 98-103 in rapporto al principio di indeterminazione).

Circa l'imperfetta cognizione che abbiamo delle leggi di natura per quanto concerne il miracolo, A. FRANCHI scrive: « Anche gli scienziati non possono arrogarsi, intera ed assoluta, la cognizione di tutte le leggi di natura. Dunque il criterio discretivo dei fatti soprannaturali da quelli naturali rimarrebbe l'ignoranza ». E aggiunge: « Se ignoriamo il limite cui possono giungere le leggi di natura, nondimeno sappiamo con certezza dove non possono giungere (es. risurrezione d'un morto o sedazione d'una tempesta con un puro e semplice comando di volontà), così da escludere in questi casi l'impiego di qualsiasi legge di natura ». E ancora: « Dato e non concesso che i miracoli siano da attribuirsi a forze o risorse occulte di natura, dovremmo ascrivere al taumaturgo tale una cognizione di simili leggi che mai nessuno tra gli scienziati ha posseduto o possiede. Il taumaturgo inoltre, a che le leggi ignote possano agire, deve applicarle e determinarle al preciso effetto che vuol raggiungere. Ma, com'è possibile ciò se trattasi di leggi ignote e se il taumaturgo opera col solo comando della sua volontà? Laddove, infine, si stabilisca indubbia una legge di natura, più non possiamo né tenere né supporre una legge contraria, poiché, allora, la natura — contraddicendosi — si autodistruggerebbe » (*Ultima critica,* Milano 1893, n. 698; cfr. *ib.,* n. 700 in ordine ai miracoli delle altre religioni).

G. M. L. MONSABRE' arguisce « ad hominem » in polemica cogli oppositori dei miracoli: « Voi inventate leggi ignote perché il miracolo vi sembra un fenomeno irregolare, in quanto sconvolge l'ordine di natura, e perché non bisogna ammettere antinomie nell'armonica compagine del cosmo. Ma non vi accorgete che siete voi stessi a introdurre le antinomie, ossia un lotto di leggi ignote che riduce la natura a un abisso di contraddizioni: infatti, opponendosi il miracolo a fenomeni universali e costanti, evidentemente la legge, che governa questi fenomeni, non può non essere in contraddizione con quella che regola il miracolo. Il mondo, come Rebecca, porterà la guerra nei suoi fianchi. Più non si avrà fiducia alcuna nelle cosiddette leggi fisse, stabilite, dal momento ch'esse possono tradirci da oggi al domani » (*Introduction au dogme catholique,* III, Parigi 1858, pp. 97-98).

Per un'ottima propedeutica ai Vangeli — ci riferiamo sempre ai teologi dell'epoca in lizza col liberalismo protestantico e i critici agnostici in genere — si compulsino le seguenti opere classiche: M. LEPIN, *Les Evangiles canoniques,* DAFC, V, Parigi 1913, col. 1598 ss.: L. CL. FILLION, *Introduction générale aux évangiles,* Parigi 1889, p. 12 ss.; ID., *Les miracles de N.S. Jésus Christ,* Parigi 1909; M. J. LAGRANGE, *La méthode historique,* Parigi 1904; U. FRACASSINI, *La critica dei Vangeli nel secolo XIX,* Firenze 1901; A. LEPIDI, *Del potere straordinario di Dio sopra le leggi della natura,* Roma 1889; C. PESCH, *Il dovere della Fede,* Roma 1910, p. 90 ss.

Storicità dei Vangeli

I teologi ortodossi rivendicano la storicità dei Vangeli in chiave di autenticità, integrità e veracità.

I Vangeli canonici fin dall'alba del II secolo sono diffusi ovunque, investiti d'un'autorità assoluta. Ovunque — già allora — pullulano le attestazioni esplicite, le citazioni patristiche e liturgiche. Ovunque — già allora — le Chiese d'Oriente e d'Occidente li tengono in vigile, strettissima custodia a guisa d'un appannaggio sacro, di conio apostolico, ben distinti non solo dai vangeli apocrifi, che ostracizzano, ma insieme da qualsiasi altro scritto in materia, non importa se di limpida ed egregia dottrina. Ovunque — già allora — la tradizione unanime ne ascrive la redazione a Matteo, Marco, Luca e Giovanni.

L'unanime e universale tradizione non può esser nata « ex abrupto ». Obbliga quindi a deferire al 1° secolo la redazione dei Vangeli canonici. Offre garanzie irrefutabili. Le garanzie d'un'epoca in cui molti che avevano ascoltato gli stessi Apostoli o i discepoli degli Apostoli, superstiti, vegliavano col massimo zelo affinché neppure uno scampolo della primigenia catechesi andasse perduto e segreti additivi eterogenei non la inquinassero.

A rincalzo, sotto la forma greca, la lingua dei Vangeli denuncia indubbi i caratteri semitici, ebraici ed aramaici: caratteri escussi dai filologi, rivelatisi propri dell'epoca e del luogo che la tradizione stabilisce.

I documenti contemporanei, non di rado sino ai dettagli, convalidano i Vangeli in ordine ai dati di contestualità storico-geografica. C'è di più. La situazione socio-economica, politica e religiosa, che i Vangeli rispecchiano, è una situazione previa alla conquista romana del 70. Dopo, la situazione cambiò radicalmente, se non di colpo, in breve giro d'anni. Ignoti erano gli studi d'archeologia agli antichi, di modo che, semmai i redattori fossero vissuti a distanza di alcuni decenni dal 70, mancipi ai nuovi parametri di vita, certo non sarebbero riusciti a fornirci nei Vangeli, circostanziata, la situazione previa.

L'integrità o inalterabilità dei Vangeli emerge attraverso la serie innumere di manoscritti che li tramandarono di secolo in secolo, concordi, scevri d'aggiunte spurie e di arbitrari defalchi.

Già le attestazioni esplicite, le citazioni patristiche e liturgiche del II secolo, grazie ad una silloge ovvia, ricostruivano in linea d'impressionante compiutezza l'evangelo dell'esordio. In seguito funsero da veicoli codici e versioni. Coprirono l'arco d'un millennio. Poi venne la stampa.

La collazione dei manoscritti in parola acclara, di fronte alla critica più severa, l'integrità o inalterabilità dei Vangeli.

L'obiettività degli evangelisti, in ultimo, ha un aureo sigillo dall'autorità assoluta che già all'alba del II secolo avalla i Vangeli. E non basta. Gli evangelisti non si propongono se non di descrivere puntualmente i fatti,

la realtà e verità dei fatti, forti d'un'ampia, ferrea disamina alle spalle, spinta sulle origini (cfr. Lc. I, 1 ss.; Gio. XX, 30-31; XXI, 24).

Sono testimoni « de visu » o « de auditu », edotti a spiano. Semplici, sinceri, liberi da ogni influsso di suggestione o esaltazione. Incapaci né di ingannare né d'ingannarsi.

L'annunzio del Vangelo ebbe un collaudo crudele: l'incubo di minacce feroci, l'odio e il vilipendio, cumuli di sacrifici immani, rischi, fughe, rappresaglie, carceri, pene le più acerbe, strazi, torture, martirio: di mezzo vuoi ai giudei, vuoi ai gentili. Un Cristo mero uomo, avulso, dai miracoli, morto e non risorto, carico d'ignominia, ripugna in un simile clima.

Fu — tetragona — la fede in Cristo Uomo-Dio, radice di virtù esimie, che divulgò in un baleno l'uno ed unico Vangelo, rovesciò il paganesimo, sconvolse, redense e rinverginì la civiltà d'un mondo ai fastigi del giure e della speculazione filosofica.

Non consta, peraltro, di nessuna accusa di menzogna mossa ai redattori o ai banditori del Vangelo. E non mancavano, oltre gli evangelisti, testimoni molteplici: amici e nemici, neutri.

Di continuo gli evangelisti provocano ai fatti. E' il metodo di Cristo (cfr. Gio. V, 36; X, 25, 38). Realtà e verità di fatti soprannaturali che documentano la divinità del Maestro (cfr. Att. IV, 20; II Pt., I, 16; I Gio., I, 1 ss.).

Questi fatti non accaddero in un'epoca buia, semi-eroica o semi-barbara, in terre deserte, sconosciute. Non pervennero ai posteri trasmessi di bocca in bocca da rapsodi, enfatizzati dal volgo credulo. La Palestina era provincia romana, feudo dei Cesari. Lì, ed allora, visse Cristo.

Un'estrema schiettezza sigla i racconti. La narrazione mai indulge a ripieghi artificiosi, orpelli, preziosismi di stile, toni retorici, iperboli, facili chiose, parafrasi. E' l'esposizione scarna, distaccata e spassionata, di fatti ed eloqui. Cronistoria oggettiva.

Gli evangelisti registrano i nudi fatti, la dottrina del Maestro. Non teorizzano. I miracoli di Cristo, la sua trascendenza, si accompagnano al dramma della kenosi, ch'è umiliazione di vita sino all'obbrobrio. Staglia il binomio Uomo-Dio in una fantasmagoria di luci ed ombre.

Spiccano le miserie di apostoli e discepoli, l'ottusità di mente, le reazioni caparbie e cieche ad un regno messianico non temporalistico, negazioni, defezioni, conversioni, l'incredulità al limite dinanzi al Golgota, il tardo ed improbo ricupero di fede nei riguardi del Cristo risorto. Ad un tempo, spontanea, fa da contrappeso l'indole buona di ciascuno: doti e meriti. Nulla si tace. Il tutto con un candore ingenuo (2).

---

(2) Sulla storicità dei Vangeli, cfr. M. LEPIN, *o.c.*, coll. 1598-1750; F. X. FUNK, *Patres Apostolici*, Tubinga 1901, t. I, p. 373 ss. (ove si dimostra, in base alla testimonianza di Papia, che il Vangelo di Giovanni fu scritto verso la fine del I secolo), p. 640 ss. (ove, mediante i testi allegati dai Padri del II e III secolo, si può rico-

No alla idealizzazione di Cristo

I teologi ortodossi sfatano poi la elaborazione mitica, a livello di subconscio od inconscio, che il liberalismo protestantico imputa alla comunità primigenia.

Chiamano in causa la cronistoria oggettiva, l'estrema schiettezza degli evangelisti, laddove i racconti si snodano arcaici, spogli di aporie e disarmonie, di esorbitanze immaginifiche. omogenei. Le singole parti recano un medesimo stampo, derivano da una identica scaturigine. Nulla appanna la sublime figura di Cristo. Non patteggiano i contenuti, né transige l'etica. Un abisso separa i vangeli canonici da quelli apocrifi.

Oggettiva, la cronistoria astrae dalla situazione attuale, aperta solo a ciò che i redattori videro e udirono sul piano dei fatti preteriti. Non interessano se non l'opera e la dottrina del Maestro. Non v'è larva di allusione allo stadio ulteriore di sviluppi in linea teologica, gerarchica e liturgica della Chiesa di allora. Non un minimo cenno alle lotte che dividevano allora i cristiani giudaizzanti e i pagani convertiti, all'apparizione di eretici o settari, alla rapida espansione del Cristianesimo. Mai.

Balza agli occhi l'impossibilità che gli apostoli, testimoni integerrimi d'un messaggio sacro — araldi, custodi e vindici d'una tradizione inconcussa, così da sigillarla col martirio — abbiano svisato il pensiero e la vita del Maestro in pochi anni.

Miti e favole non spuntano d'improvviso, alla morte del protagonista,

---

struire quasi integralmente il Vangelo); J. JACQUIER, *Les Evangiles synoptiques*, vol. II dell'« Histoire des Livres du Nouveau Testament », Parigi 1906; P. BATTIFOL, *Six leçons sur les Évangiles*, Parigi 1897; ID., *Jésus et l'histoire*, Parigi 1904; C. CAPPELLI, *I Vangeli*, Firenze 1910; D. PALMIERI, *Se e come i Sinottici ci danno Gesù Cristo per Dio*, Prato 1903, p. 13 ss.; G. BONACCORSI, *I tre primi Evangeli e la critica letteraria*, Monza 1904; ID., *I Vangeli:* RSST, II, luglio-agosto 1906; M. J. LAGRANGE, *Jésus et la critique des Évangiles*, nel vol. cit. « La méthode historique »; T. CALMES, *Comment se sont formés les Évangiles*, Parigi 1887; H. DIDON, *La critique et l'histoire dans une vie de Jésus Christ:* introduzione al vol. « Jésus Christ », Parigi 1891; A. CELLINI, *Propedeutica biblica (De auctoritate humana et historica librorum S. Scripturae)*, I, Roma 1905, pp. 155-252; L. AROSIO, *Gesù Cristo. Studi storici*, vôll. 2, Milano 1878; ID., *I miracoli di G. Cristo*, Milano 1899; F. VIGOUROUX, *Les livres saints et la critique rationaliste. Histoire et refutation des objections des incredules contre les S. Ecritures*, Parigi 1901; L. CL. FILLION, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Évangiles et la vie de N.S. Jésus Christ*, Parigi 1904; F. CHABLE, *Die Wunder Jesus in ihrem Zusammenhang betrachtet*, Strasburgo 1897; L. FONCK, *Die Wunder des Herrn in Evangelium*, Innsbruck 1903; P. VALLET, *Les miracles de l'Évangile*, Parigi 1905; A. FIORI, *Il Cristo della storia e delle Scritture*, Roma 1905; A. T. P. DE BROGLIE, *Problemi e conclusioni della storia delle religioni*, Siena 1905, p. 350 ss.; U. FRACASSINI, *L'azione dello Spirito Santo nel Cristianesimo primitivo* in « Che cos'è la Bibbia? », Roma 1901 (splendide pagine sul come il Cristianesimo rinnovò il mondo greco-romano); J. RIVIERE, *La propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli secondo le conclusioni di A. Harnack*, Roma 1909; P. ALLARD, *Dieci conferenze sul martirio*, Roma 1912, p. 111 ss.

non s'evolvono per stabilizzarsi e universalizzarsi entro lo spazio esiguo di 20 o 30 anni.

Posta comunque l'idealizzazione del Cristo, dovremmo reperirne vestigia o reliquie nei Vangeli. Invece, no. Anche narrando i fatti più stupendi, i redattori usano un linguaggio rigorosamente sobrio. Non sbrigliano la fantasia — siccome ci si aspetterebbe — quando riportano la nascita dell' Uomo-Dio, la vita occulta di Nazareth, la risurrezione e l'Ascensione al Cielo. E' il riserbo, l'equilibrio schivo di una discrezione cauta, l'aureo controllo e dominio dei fatti.

Un egual ingenuo candore, l'estrema schiettezza, ritma episodi e dettagli che sminuiscono la figura di Cristo di fronte ai destinatari. Il Cristo della kenosi si sobbarca alla fame e alla sete, alla povertà più squallida, alla carità pubblica, alla sconcia taccia di ebbro, ossesso, ribelle e pazzo. Un Cristo inerme. Fugge, se occorre. Conosce l'incommensurabile ambascia del Getsemani, l'abbandono di Dio, crocifisso fra due ladroni.

Si aggiunga. Chi, e in che modo, cominciò l'idealizzazione? Le comunità degli inizi?

Ma, le varie Chiese sbocciarono a gradi, in luoghi diversi: Palestina, Egitto, Siria e, a raggiera, il mondo greco-romano. Potevano forse — irriducibili com'erano per scala di tipo etnico, di civiltà e culturalità, di psiche — confluire in una idealizzazione all'unisono, o tale almeno che tutti la ammettessero?

Devesi forse l'idealizzazione ad un Apostolo più dotato degli altri, o ad un nucleo di proseliti più fervidi?

Ma, in che modo l'apostolo eletto avrebbe potuto indurre gli altri ad ammettere ciò che non videro né udirono al seguito di Gesù? In che modo la comunità in causa avrebbe potuto imporre una idealizzazione del Cristo alle varie Chiese già strutturate e in esercizio, ligia ciascuna ai dettami di un magistero impartito dagli stessi Apostoli, supremamente gelosa dell'originaria tradizione?

Oppure fu un fenomeno di tacita e segreta evoluzione di coscienza? L'amore ardentissimo a Gesù, gonfio di mistici entusiasmi, forse ingrandì a poco a poco la figura del Maestro, al punto da dissolvere il Cristo della storia nel Cristo della fede?

L'evoluzione di coscienza, in termini di idealizzazione del Cristo, certo non si verificò per gli Apostoli e i discepoli, testimoni assidui, « de visu ac de auditu », compagni di vita sull'arco d'un triennio.

L'eventualità non concerne se non i proseliti, che non sperimentarono i diretti rapporti col Maestro. Ma, i polimorfi nuclei di proseliti, le varie Chiese in rigoglio — lungi dall'estuare anarchiche, teatro di carismi ciechi, d'una caotica gestazione psichica del subconscio o dell'inconscio, ex lege — obbedivano alla ferrea autorità degli Apostoli, duci limpidi e fermi, i quali, non paghi d'averle dischiuse alla fede, tutelavano e cautelavano, vigili scolte, l'originaria tradizione, la loro interezza e purezza di fede. Il che in

ossequio ai perentori voleri di Cristo (cfr. Lc. XXIV, 48; Mtt. XXVIII, 20; Gio. XIV, 23).

Non osta l'ardentissimo amore a Gesù. Semmai è categorica riprova, poiché l'amore che il Cristo reclama è il sì consapevole e libero, responsabile, a ragion veduta, di un'incondizionata dedizione di vita. Il sì ad un Vangelo monolitico, i cui contenuti non muteranno d'un apice o iota (cfr. Mtt. V, 17-19; Lc. XVI, 17; Giac. II, 10).

Fede kerigmatica, incarnazionistica: non già sentimentalismo, estasi vacua, fisima, arbitrio d'empiti soggettivi ed emotivi (cfr. Mtt. VII, 21; Lc. VI, 46; Gio. XIV, 21).

E' l'antitesi della esaltazione, della idealizzazione, della mitizzazione.

C'è un fatto che da solo demolisce l'a priori d'un Cristo mitizzato: le diuturne, vivaci dispute agitatesi nei primi secoli attorno alla persona di Gesù. Doceti, Apollinaristi, Adoziani, Ariani, Nestoriani, Eutichiani e Monoteliti dilaniarono il mistero di Cristo. I Padri e i Concili, in fieri contrasti, rivendicarono strenuamente il Cristo storico dei Vangeli.

Orbene, tra coloro che scesero in polemica — sul fronte vuoi dell'ortodossia, vuoi dell'eresia — mai si trovò uno che dicesse: « Noi discutiamo a vuoto. L'Uomo-Dio non è se non un mito. Non eterniamo dunque un malinteso, né immoliamo ad un fantasma la rinuncia eroica di innumeri anime, le più alte e le più valide, auguste » (3).

L'originalità del Cristianesimo

Smentiti dai criteri pseudo-scientifici, nell'ambito della storia di Cristo, le scuole del liberalismo protestantico fecero ricorso alla « scienza compa-

(3) G. M. L. MONSABRE', *Exposition du dogme catholique*, Parigi 1878, conf. XXXVI.

Sulla pretesa elaborazione d'un Cristo della fede cfr. V. ROSE, *L' Eglise primitive a-t-elle lu plus de quatres évangiles?:* RB, VIII, 1898, p. 401 ss.; CH. E. FREPPEL, *Esame critico della vita di G. Cristo scritta da E. Renan*, Roma 1863; A. M. PORTMANS, *La divinité de Jesus Christ vengée des attaques du rationalisme contemporain*, Parigi 1888, p. 81 ss.; M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles Synoptiques*, Parigi 1905, p. 134 ss.; ID., *Jésus Christ. Sa vie et son oeuvre. Esquisse des origines chrétiennes*, Parigi 1908; A. CHIAPPELLI, *Nuove pagine sul Cristianesimo antico*, Firenze 1902, p. 78 ss.; A. CAPECELATRO, *Gli errori di Renan nella vita di G. Cristo*, Roma 1891: M. J. LAGRANGE, *Le sens du Christianisme d'apres l'exègèse allemande*, Parigi 1918; ID., *La vie de Jésus d'après Renan*, Parigi 1908; D. BATTAINI, *Il Renan e l'Harnack e la storia di Gesù*, Roma 1904; CH. DENIS, *La critique irréligieuse de Renan*, Parigi 1898; G. BONACCORSI, *Harnack e Loisy. Le recenti polemiche intorno all'essenza del Cristianesimo*, Firenze 1904; A. FRANCHI, *o.c.*, n. 703 ss.; P. FONTAINE, *Il Nuovo Testamento e le origini del Cristianesimo*, Siena 1894, p. 5 ss.; I. GOMA' THOMAS, *Tradizione e critica dell'esegesi:* « Rivista di Apologia cristiana », dic. 1910, p. 1050 ss.; L. CL. FILLION, *La lutte pour l'éxistence du Christ:* « Revue du clergé français », 1910, pp. 420-447; A. VALENSIN, *Les Christs mytiques et le Christ de l' histoire:* « Revue pratique d'Apologetique », maggio 1911.

rata dei culti ». Fu una giostra di cervellotiche congetture che dovevano evincere di plagio il Cristianesimo, riducendolo ad un centone di scampoli in ibrida simbiosi.

Di volta in volta il pregiudizio razionalista scoprì similitudini coi culti assiro-babilonesi, il Buddismo, il Mitriacismo, l'Olimpo di Grecia e di Roma. Negò l'originalità del Cristianesimo, la divinità di Cristo e la rivelazione oggettiva.

Il Cristianesimo apparve — in ultima analisi — un meraviglioso amalgama, un mosaico, superbo un sincretismo orientale e occidentale del meglio di tutte le religioni e di tutte le filosofie che l'impero dei Cesari, grazie alla conquista del mondo, convogliava in sé.

La scienza comparata dei culti era appena al suo esordio. Fitte coltri avvolgevano le religioni dell'Oriente. Il pregiudizio nazionalista non si arrese. Falsò l'indagine. Sostituì alla parola di Cristo una congerie di dati spuri e di impudenti menzogne. Tradì la storia (4).

---

(4) Nel secolo scorso si iniziarono le indagini scientifiche presso i popoli di cultura elevata — soprattutto in Egitto, nel medio ed estremo Oriente — sulla base di documenti archeologici e letterari, non di rado rintracciati e decifrati a gran fatica. Si estesero quindi le indagini ai popoli di bassa cultura, alla scoperta di usi e credenze, di resti non letterari dell'uomo preistorico, di fenomeni folkloristici, ecc.

In linea parallela si escogitavano metodi e teorie che spiegassero l'insorgere e il modificarsi d'ogni manifestazione religiosa. Il sofisma « ab uno disce omnes » inquinò le diagnosi ancora ai primi passi. Accadde cioè che le norme, inferite da una ricerca relativa ad un materiale circoscritto, attinsero valore di universalità, così da essere applicate a settori non direttamente presi in esame, a livello di esplicazione uniforme d'un insieme di dati eterogenei. Donde una generalizzazione disinvolta, ingenua, che si fermò alle similitudini apparenti, negligendo i divari profondi, in modo da costringere entro schemi semplicistici la ricchissima varietà della manifestazione religiosa (cfr. G. MESSINA, *L'indagine religiosa nella sua storia e nei suoi metodi:* « Storia delle Religioni », opera curata dal P. TACCHI VENTURI, Torino 1944, p. 17 ss.).

I critici agnostici esclusero Dio dalle loro indagini, in quanto esulava dal raggio e sondaggio dell'umana ragione.

Alcuni si limitarono alla società come sorgente unica dei dettami religiosi ed etici sul piano dell'evoluzionismo. Nacque di conseguenza la «Scuola sociologica» di E. Durkheim, di Lévy-Bruhl e — in seguito — di M. Mauss (cfr. E. DURKHEIM, *De la définition des phénomènes religieux:* « Année sociologique », II, Parigi 1898; ID., *Les règles de la méthode sociologique,* Parigi 1895, p. 20 ss.; LEVY-BRUHL., *La morale et la science des moeurs,* Parigi 1903).

Un numero cospicuo di etnologi e filosofi rifiutarono i falsi postulati di questa scuola (cfr. R. DUSSAND., *Intr. à l'histoire des religions,* Parigi 1914, p. 32 ss.; R. ALLIER, *Magie et Religion,* Parigi 1935, p. 201 ss., con l'annesso bagaglio bibliografico). A dare il colpo decisivo alla scuola sociologica furono i nuovi apporti della etnografia e dell'etnologia (cfr. G. SCHMIDT, *Manuale di storia comparata delle Religioni,* Brescia 1944, p. 190 ss.).

Altri, ligi al positivismo o allo psicologismo, ricondussero le origini del fenomeno religioso al solo uomo, fondando la « Scuola antropologica », tributaria anch'essa all'evoluzionismo.

Tra i positivisti vedi SIR E. BURNETT TYLOR, *Primitive culture,* Londra 1871; A. COMPTE, *Cours de philosophie positive,* 6 voll., Parigi 1830-42; H. SPENCER,

Principles of sociology, 3 voll., Londra 1876-82-96. Molteplici e diverse le interpretazioni al riguardo, sino al magismo di Frazer e Preuss (cfr. G. SCHMIDT, o.c., pp. 195-245: esposizione e critica).

Tra gli psicologisti vedi S. FREUD, *Totem und Tabu*, Vienna 1908; W. JAMES, *The varieties of religious experience*, New-York 1902. Pur qui indirizzi discordi che troviamo esposti e demoliti in H. PINARD de la BOULLAYE (cfr. *L'étude comparée des Religions*, II, ediz. 2.a, Parigi 1925, pp. 283-361).

Più tardi si affermava, e a buon diritto, la « Scuola storico-culturale », antesignano G. SCHMIDT (cfr. *Der Ursprung der Gottesidee*, 6 voll., Münster 1912-1935). Egli classificò i popoli primitivi col metodo dei « cicli culturali », in base cioè alla somma di dati socio-politici, economici, domestici, religiosi, etnici, etici e mitici, comuni a più popoli. La sua scuola ebbe il merito di non presupporre postulato alcuno, né storico, né filosofico, né teologico. Altra caratteristica è il parallelismo diretto a stabilire affinità e dipendenze. Il metodo poi, oltre i caratteri congeniti ai singoli dati (critica interna), compulsa l'antropologia, la paleontologia, la linguistica, la geografia, ecc. (critica esterna).

Severa e perentoria la diagnosi di M. J. LAGRANGE. Il fenomeno religioso — egli afferma —, quale risulta dalla storia delle religioni, è composito e difficile; nondimeno i fatti, laddove non siano violentati a colorire i propri pensieri, testimoniano nella loro schiettezza che la religione incide universalmente, è connaturata all'uomo, inizia sempre col culto a Dio, non già mancipia a sentimenti inferiori. Ovunque si trova un monoteismo imperfetto, anche in mezzo ai popoli più selvaggi. E si spicga, nonché attraverso la ragione, interprete dell'umana natura, in virtù d'una rivelazione di Dio ai capostipiti dell'umanità, rifrattasi per l'asse ereditario d'ogni stirpe: rivelazione che si adulterò lungo i secoli, caricandosi di elementi spuri e sconci, ma superstite nel suo nucleo primigenio, di cui restano i vestigi. E' ciò che gli apologisti e i preagostiniani chiamavano Logos spermatikòs (cfr. *Etudes sur les religions sémitiques*, Parigi 1905, pp. 15, 24 ss., 221, 375-76).

In tutti i popoli emerge in qualche modo il concetto di rivelazione oggettiva. I « rishi vedici » erano poeti ispirati dalla divinità negli inni ch'essi cantavano durante i sacrifici offerti agli Dei. Un carattere profetico riveste il messaggio di Zoroastro, in quanto include verità e leggi che Dio impone alla fede degli uomini. La corrente di pensiero dei pitagorici subordinava alla salvezza dell'uomo, in termini di teodicea, vuoi la fisica e la metafisica, vuoi l'antropologia e l'etica. Di più. La dottrina di Pitagora e di Platone ebbe un credito sommo, al punto che i seguaci vi attribuirono l'autorità incontestabile d'una rivelazione di Dio, così da tributare un culto ai due grandi filosofi. Lo scetticismo stesso, sebbene avesse demolito la fiducia nell'umana ragione, accusava il bisogno d'una certitudine religiosa in ordine alla salvezza, tacito un appello ad una rivelazione dall'alto.

In tutte le religioni storiche gli uomini non dubitarono mai che Dio abbia parlato. Religione fu sempre sinonimo di rivelazione: questa è la base di quella. I profeti percorrono su e giù la scena della storia antica. Il mondo greco-romano, alla stregua degli altri popoli, rigurgita d'oracoli. Di conseguenza non v'è religione che non esiga la fede.

La filosofia ha svolto la sua parte, d'accordo. Non solo. E' arduo ed improbo discernere, tra le innumeri credenze dei vari popoli, ciò che è prodotto dell'umana ragione da ciò che potrebbe essere memoria d'un sacro deposito degli inizi. Nondimeno affulge un dato indiscusso: tradizione e religione precedono la filosofia rettificandola, nutrendola e guidandola (cfr. G. SCHMIDT. *Où en est l'histoire des religions*, I, Parigi 1911, pp. 84 ss., 130 ss.; G. VENTURA, *La Tradizione*, Milano 1857, p. 274 ss.; J. H. NEWMAN, *An essay in Aid of grammar of assent*, Oxford 1870, p. 76 ss.; SCHMIDT-LEMONNYER, *La révelation primitive et les données actuelles de la science*, Parigi 1914, p. 244 ss.).

L'ombra, appena un abbozzo, l'incontenuto anelito di tutte le religioni, assume volto e voce, diviene storia di una seconda rivelazione oggettiva in Israele, sviluppo

I cattolici reagirono. Quei processi vennero ripercorsi ai fini di stabilire come e quanto il Cristianesimo sovrasti a livelli d'inconciliabilità assoluta. Il De Broglie dischiuse la strada. Il Lagrange rivolse l'indagine alle religioni dell'Oriente, l'Allo all'eclettismo dei culti pagani, il Talamo allo stoicismo, il Valensin a tutte le religioni in chiave comparata.

Le similitudini vaghe, che la storia annotava in più punti, non autorizzavano a inferirne la derivazione o la simbiosi.

C'è in ogni culto un elemento di natura, umano, non di rado degenere, nell'alveo di una tradizione perenne. Sembra rifrangere un messaggio di Dio ai capostipiti dell'umanità, pallida eco d'una rivelazione oggettiva agli inizi. Esprime dovunque l'anelito al più intimo incontro con Dio, la ricerca in mille forme strane ed equivoche — abnormi — d'un rapporto a contatto fisico, unione e comunione di vita in linee di intersoggettività dialogica, un colloquio io-Dio. Ma non attinge lo scopo. Ripiega inerte. Deluso. Immane sforzo privo di energie idonee. E' la fatica di Sisifo.

Il Cristianesimo, no. Varca le frontiere dell'elemento di natura, umano. Lo investe di valori soprannaturali, divini, precisi ed univoci. Adempie l'anelito, determinandone, purificandone e sublimandone le mille forme abnormi. Sfronda corruttele e sconcezze. Si libra al diapason.

Mediatore è l'Unigenito del Padre, Verbo umanatosi, Incarnazione redentrice, Corpo mistico.

Un abisso divide la Croce dai sacrifici espiatori dei gentili, l'Eucaristia dagli idolotiti, il Battesimo dal simbolo dell'acqua, lo Spirito Paraclito dalla Colomba, la Trinità dalle Triadi o Trimurti, i Sacramenti cristiani dai riti pagani, il Paradiso dal Nirvâna.

La rivelazione neo-testamentaria e la storia del Cristianesimo costituiscono un blocco adamantino di magistero, di dogmi e di fatti in antitesi a tutte le religioni di allora, a tutti i sistemi filosofici. Urti e scontri acerrimi, le impetuose polemiche, la fede dei martiri documentano l'antitesi. Non flettono, non hanno pause. Sin dal principio (5).

---

stupendo di quella degli inizi: rivelazione che si compie in Cristo e dà valore alle mille tradizioni incerte sparse nei popoli (cfr. I. NIKEL, *La religion d'Israel*, cap. del vol. « Christus», Manuel d'histoire des religions, Parigi 1912; J. OTTINGER, *De Revelatione*, Friburgo 1911, pp. 341-526).

(5) Cfr. A. T. P. DE BROGLIE, *Problemi e conclusioni della storia delle religioni*, Siena 1906, pp. VII-X, 43 ss.; M. J. LAGRANGE, *Les religions orientales et les origines du Christianisme:* « Correspondant », 1910, p. 209 ss.; B. ALLO, *La philosophie grecque dans le nouveau Testament:* « Annales de l'Institut Superieur de Philosophie », V, Lovanio 1902; ID., *L'Évangile en face du syncrétisme payen*, Parigi 1910; S. TALAMO, *Le origini del Cristianesimo e il pensiero stoico*, Roma 1892; A. VALENSIN, *Jésus Christ et l'étude comparée des Religions*, Parigi 1909.

« Quand'anche — scrive F. BRUNETIERE — si trovassero l'una dopo l'altra nei « Pensieri » di Marco Aurelio e nel « Manuale » di Epitteto le parti distribuite qua e là nel « Discorso della Montagna», resterà sempre vero che le prime due opere nulla

hanno prodotto di rinnovamento dei costumi, mentre la legge di Cristo ha conquistato il mondo. C'è, nel Cristianesimo, qualcosa di inesplicabile con l'ellenismo, una virtù singolarissima, una forza unica di propagazione e di vita... L'etica cristiana suppone l'etica umana, di natura, ma la insublima inserendovi i valori soprannaturali, la partecipazione dell'uomo alla vita stessa di Dio in termini di fede e di grazia » (*Après une visite au Vatican:* « Revue des Deux Mondes », t. CXXVII, 1 genn. 1895, pp. 100-101).

La storia degli inizi del Cristianesimo mette a fuoco lo spirito d'intransigenza che animava i banditori del Vangelo. Gli Apostoli, Paolo compreso, erano giudei. Di qui la drastica avversione al pensiero filosofico e alla mitologia dei gentili. Nel secolo di Augusto, pur di mezzo al popolo, la stima degli Immortali aveva subito un forte collasso. E non basta. Si addebitavano agli Dei le azioni più abominevoli. I filosofi pagani, poi, mantenevano la pluralità degli Dei, un caleidoscopio di pratiche idolatriche, araldi di un'etica che in molti punti, specie sulla impudicizia, muoveva agli antipodi di quella di Mosé e di Gesù. Si aggiunga. I primi banditori del Vangelo, i redattori delle Scritture neo-testamentarie risultano quasi tutti illetterati, uomini d'azione: essi non solo non conobbero i filosofi pagani, ma non ebbero né il tempo, né il bisogno, né il gusto di studiarli (cfr. E. P. LE CAMUS, *Fausse exégèse, mauvaise theologie*, Parigi 1904, p. 48 ss.; ID., *L'oeuvre des Apôtres*, I, Parigi 1905, p. 112 ss.; W. MIGNOT, *Mgr Le Camus et la crise moderne*: « Revue du clergé français », XLIX, 1907, I, p. 641 ss.).

Sappiamo che gli Apostoli condannarono, attraverso moniti insistenti e severi, ogni alterazione della dottrina di Gesù, ogni compromesso coi miti del paganesimo (cfr. 1.a Cor. I, 18-25; II, 1-13; III, 18-20; VI, 11; X, 20; 2.a Cor. VI, 14-18; Gal. I, 8; Efes. V, 8-9; Coloss. II, 3-4; Giuda, 12-13; 1.a Gio. II, 18-24; IV, 3; 2.a Gio. 7).

Perché sia lecito concludere da una similitudine ad una derivazione o ad un imprestito, occorre ci si trovi dinanzi ad una serie di concetti e di fatti, ciascuno dei quali implichi tali particolarità che il loro insieme almeno non abbia potuto essere inventato due volte. Disattendere ciò è svolgere una critica puerile. Ora, nell'ambito delle similitudini tra il pensiero cristiano e quello pagano, enormi sono i divari.

Così il monoteismo fu intravisto da alcuni filosofi, ma nessuno di essi osò ripudiare il culto degli dei.

Così la bontà e la paternità di Dio non era ignota al mondo dei gentili: Platone definisce Dio il Sommo Bene e molte tribù selvagge lo invocano col dolce nome di Padre. Ma il dogma di Dio Padre del Cristianesimo sovrasta a mille doppi: è l'Amore che redime gli uomini col sacrificio del suo Unigenito Figlio umanatosi, li divinizza quindi, partecipando la sua medesima vita attraverso la grazia.

Così i misteri di Eleusi, se aspiravano ad una unione e comunione di vita con Dio, non avevano lo scopo né di una intrinseca purificazione dell'uomo né di renderlo figlio adottivo di Dio, non imponevano obblighi morali, si riducevano a cerimonie magiche e meccaniche.

Così i misteri di Iside, alieni in tronco dai contenuti di grazia del Cristianesimo, non garantivano se non una semplice rinascita simbolica in virtù d'un mistico viaggio nei regni inferiori e superiori, ove il « mista » otteneva la « soteria » mediante la visione di tutte le realtà cosmiche pervase dalla potenza della divinità. Analogamente, nel culto di Cibele, gli iniziati sono servi, non figli.

A dispetto di alcune similitudini scialbe, ai margini, i misteri pagani emergono opposti in forma estrema allo spirito del Cristianesimo. Non hanno l'idea di peccato, di penitenza e remissione del peccato, tramiti oscuri d'una santità periferica, fisica, che non tocca l'anima, spoglia d'un qualsiasi impegno serio di vita etica irreprensibile (cfr. F. V. M. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Parigi 1905, capp. III-IV; B. ALLO, *L'Évangile en face du syncretisme payen*, Parigi 1910, pp. 138-166; L. PICARD, *La trascendence de J. Christ*, I, Parigi 1905, p. 40 ss.; P. BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus*, Parigi 1905, p. 31 ss.; P. PINARD, *Le infiltrazioni pagane nel culto ebraico e cristiano:* « Revue Apologetique », dic. 1908 e genn. 1909; E. BEURLIER,

Le culte impérial, Parigi 1891, pp. 27-40; J. TOUTAIN, *Les cultes payens dans l'empire romain*, I, Parigi 1907. pp. 19-179).

La Trinità del Cristianesimo non ha il menomo riscontro nei culti pagani. Le triadi sparse qua e là, le eptadi, ogdoadi ed enneadi divine sono sempre politeistiche, costituite cioè o da un dio con la sposa e il figlio, o da un dio insieme a due dee, o da triunviri celesti, o da tre divinità che presiedono rispettivamente alla terra, al cielo e all'acqua. Fa eccezione la sola trimurti indiana, in cui Brahma (il dio creatore), Visnù (il dio conservatore) e Siva (il dio distruttore) non sono se non tre manifestazioni di una identica persona, tre eterne energie della natura. Qualcosa di simile alla trimurti indiana, seppur irriducibile per gli intrinseci contenuti, emerse in seno al Cristianesimo, ma — sintomatico — sul piano di un'eresia antitrinitaria: il Modalismo cioè, che poi prese il nome di Monarchianismo e Patripassianismo, refutato in linee drastiche dalla Tradizione cattolica (cfr. P. M. J. LAGRANGE, *Études sur les Religions sémitiques*, Parigi 1905, p. 95 ss.; É. P. DHORME, *La religion assiro-babylonienne*, Parigi 1910, pp. 65-120; V. ERMONI, *La religion de l'Egypte ancienne*, Parigi 1909, pp. 171-79).

Lo stesso HARNACK, pur respingendo la Trinità, nega ogni influsso pagano sul dogma trinitario (cfr. *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung, und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Lipsia 1910, p. 194 ss.).

Per quanto concerne l'Incarnazione redentrice del Cristianesimo, i culti pagani solo in senso latissimo, adiaforo, vi alludono. Le loro incarnazioni divine si riducono vuoi a semplici apparizioni di spiriti in forma di uomini o di animali, vuoi alle metamorfosi o metempsicosi, vuoi alla reclusione d'una particella della divinità nella natura dell'uomo, vuoi ad una partecipazione mistica dell'essenza d'un dio.

Di più. Non v'ha cenno di parentela, o affinità, tra l'unione ipostatica e le varie « discese » di Dio secondo l'Induismo, le « avataras ». L'idea più alta e pura di incarnazione divina che si registra in Oriente è quella del Buddhismo tibetano, laddove Dio irradia — provvisoria — la sua presenza nel gran Lama, ispirandone e guidandone gli atti: idea che, semmai, può essere analogata in linee larvate all'eresia del Nestorianesimo.

Il Logos dell'Ellenismo e di Filone, poi, non è se non la forza razionale e vitale che agisce nel cosmo, forza immanentizzata in moduli panteistici: non è una persona divina, né s'incarnò, né ha redento gli uomini in quanto Verbo umanatosi.

Una divinità che assuma l'umana natura passibile, si sobbarchi alla morte per espiare i peccati nostri, riscattarci e parteciparci la vita medesima di Dio, è un dato del tutto estraneo alla misteriosofia ellenistica. Ciò che per i giudei era scandalo, per i gentili era follia. Se il paganesimo conosce salvatori divini che soffrono e muoiono, trattasi di potenze celesti d'un mondo politeistico, insieme limitate e succube al destino: sogni vaghi, chimere, attorno ad esseri dell'aldilà, di cui il morire e il risorgere rappresentava una necessità tragica imposta dal Fato, i quali accettavano la morte loro malgrado, violentati e disperati. Queste figure di dei salvatori si perdono nelle nebbie leggendarie, nel buio di epoche remotissime, privi d'un sol dettaglio storicamente controllabile.

Ancora. La dialettica delle pie credenze o leggende, nonché il culto entusiasta degli eroi, spinse il paganesimo all'apoteosi di uomini egregi così da farne, a gradi, altrettanti dei. La fede in Cristo, no. Rifugge da una glorificazione progressiva. E' fede in un Uomo-Dio, Verbo umanatosi, che rimane sempre, prima e dopo, perfetto Dio e perfetto uomo, nell'immutabilità dell'unione ipostatica. I *Kyrioi* del paganesimo non sono mediatori — come il Verbo umanatosi — tra Dio e l'umanità peccaminosa. Non sono redentori nostri. La mistica pagana della salvezza non concerneva che il protagonista. Unico suo fine era la divinizzazione del « mista » in senso assoluto: egli diventava Iside o Mitra (cfr. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. I, *Les origines*, Parigi 1904, pp. 58 ss., 260 ss., 458 ss., 638 ss.; A. P. T. DE BROGLIE, *o.c.*, pp. 350-358; J. RIVIERE, *Le dogme de la Redemption*, Parigi 1905, p. 172 ss.; ID., *Redemption:* DTC, XIII, coll. 1912-2004 con l'annessa bibliografia; U. FRACASSINI,

Stoicismo, Buddhismo e l'etica del Vangelo

Semmai, e sul piano di asserti circoscritti, è l'etica stoica che offre serie analogie. Ma lo spirito è diversissimo, repelle il sistema.

L'etica degli stoici è antropocentrica, spoglia di qualsiasi finalità religiosa, intellettualistica ed egoistica, di stampo aristocratico.

L'etica del Vangelo, invece, è teocentrica nei mezzi e nei fini, s'incardina in Dio. Di riflesso, conseguente e rispondente all'amor di Dio, precipuo, incondizionato, s'irradia l'amor del prossimo. Etica universale, d'obbligo, realizza ad una ad una le istanze di perfezione di ciascun individuo. Non conosce razze o classi. E' trasumanazione dell'uomo: etica di fede e di grazia.

Il misticismo greco e il Cristianesimo, Roma 1922, p. 330 ss.; I. KNABENBAUER, *Comm. in Joannem,* Parigi 1905, p. 10 ss.; P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt,* III, Berlino 1902, p. 115 ss.).

Riguardo ai Sacramenti di Cristo — veicoli della grazia — non stupisce se i culti pagani comportino cerimonie similari. L'unità di fondo dell'umana natura, con la sua ingenita tendenzialità al simbolismo, non poteva non tradursi in abluzioni, unzioni e convivi sacri. Criterio di giudizio, quindi, è la significazione tipica e l'efficacia dei singoli riti, non già le cerimonie considerate in sé e per sé. Orbene, i riti dei misteri ellenistici non conferivano se non una santità esterna, legalistica e cultualistica. Celebravano non di rado la fecondità di madre natura, le sue latenti energie, onde attrarvi la virtù divina. Operavano magicamente, automatici, senza richiedere disposizioni e condizioni di spirito, idonee, congrue, una catarsi di valori etici. Né imponevano una linea di condotta più nobile. Mai il Paganesimo demandò ai propri riti, o vi ravvisò, un'efficacia soprannaturale che trasfigurasse le anime. I Sacramenti del Cristianesimo. per contro, sono riti voluti dal Cristo, in cui l'Uomo-Dio espande la sua Grazia, vita nuova, superna, fonte di rigenerazione ontica, di purificazione e santificazione alle radici dell'anima: il che non in linea meccanica, ma se noi lo vogliamo, in misura dell'entità e intensità di pentimento, fede, impegno di valori etici ed ascetici, al servizio di Dio e dei fratelli, che ciascuno di noi, consapevole e libero, responsabile, allega di volta in volta (cfr. P. POURRAT, *La Theologie sacramentaire,* Parigi 1905, capp. V e VI; N. TURCHI, *Manuale di storia delle religioni,* Torino 1912, pp. 557-663; O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte,* voll. 2, Monaco 1897-1906, cap. II del vol. 1° e cap. VI del vol. 2°; E. DE JONG, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psykologischer Beleuchtung,* Leida 1909, p. 68 ss.; P. FOUCART, *Les mystères d'Eleusis,* Parigi 1910, p. 36 ss.; A. T. P. DE BROGLIE, *o.c.,* p. 295 ss., 350 ss.; L. DUCHESNE, *Origine du culte chrétien,* Parigi 1908, p. 302 ss.; U. MANNUCCI, *Le origini del sistema sacramentario e la critica razionalistica,* Roma 1907, p. 50 ss.; E. DOBSCHUTZ, *Sakrament und Symbol im Urchristentum:* « Theol. Stud. und Kritiken », 1906, pp. 1-40; C. de la SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des Religions,* Parigi 1904, p. 560 ss.).

Anche qui, come sopra, noi ci limitiamo agli autori dell'epoca, in polemica col liberalismo protestantico. Per la bibliografia posteriore in questa materia cfr. G. GRANERIS, *Teologia cattolica e storia delle religioni:* « Problemi e orientamenti di Teologia dogmatica », I, Milano 1957, pp. 463-510; L. ALLIEVI, *I misteri pagani e i Sacramenti cristiani:* ib., II, pp. 751-774, con l'aggiornata bibliografia di G. OGGIONI, pp. 775-793; J. RATZINGER, *La fede cristiana e le religioni del mondo:* « Orizzonti attuali della Teologia », II, Roma 1967, pp. 319-348; J. FEINER, *Chiesa e storia della Salvezza:* ib., pp. 365-406.

Il Dio degli Stoici è un Dio panteistico, anima cosmica, onnipresenza ed immanenza di razionalità egemone, sicché i peccati non configurano se non errori da correggersi.

Il Dio dei Cristiani, no. E' infinita trascendenza, distinto dal mondo, eterna pienezza di Essere e di Vita, il Dio Trino in unità di natura, Creatore e Redentore, di cui i peccati nostri ingiuriano la maestà dei voleri, lesivi della sua legge: un Dio di misericordia, che salva, se noi detestiamo e ripariamo le offese.

Ancor meno calzano le analogie con l'etica buddhista. Insta un pessimismo di fondo. La vita ha come scopo di estinguere il congenito soffrire attraverso l'annientamento d'ogni desiderio.

Buoni o malvagi che siano, i desideri deflagrano insaziabili. Crocifiggono la vita, l'esasperano, spasmodici e parossistici, più l'uomo li favorisce. Di volta in volta il desiderio brucia la meta raggiunta, acuito e più stizzito di prima, impazzito. La corsa non ha tregua. Sa di orgasmo. Non si placa la vita, non esce dal cerchio che la chiude. Il desiderio è il carnefice dell'uomo.

Allo scopo di spegnere il desiderio e, quindi, il soffrire ottemperano l'atarassico distacco dai beni terrestri, i rigidi costumi, la mansuetudine, l' inerzia, l'abnegazione e la rassegnazione. L'uomo ristagna in passività di vita, disarma e capitola. Da soggetto si annulla in oggetto.

L'etica buddhista è un'etica eudemonica, laddove il pessimismo di fondo incuba l'egoismo. La stessa carità del prossimo è tributaria all'egoismo. Gli uomini accrescerebbero la loro sete di dominio, la smania di possedere, schiavi dei beni terrestri, se — ostili ai fratelli — non la esercitassero. La non carità stimola la rinascita del desiderio, perpetua il soffrire dell'uomo. Rinunzie e sacrifici, offerte d'aiuto, servigi, che la carità impone, non vigono se non in ordine ad un più drastico e concreto distacco dai beni terrestri. Anticipano la pace del nirvâna. La pregustano e la affrettano.

E non basta. Non esiste legge di Dio. Il Dio dell'etica buddhista non remunera, né castiga. Non si occupa degli uomini. Il peccato è una macchia di natura, la catarsi una terapeutica dell'anima. L'uomo è l'unico giudice di se medesimo. Che in base a tali principi scompaia la responsabilità non v'ha dubbio. Ed è assurda la riforma dei costumi tra il popolo. Effettivamente l'etica buddhista non ha mai inciso sulle masse. I solenni dettami sillabano lettere morte. Dilagano i vizi: poligamia, poliandria, divorzio. Non seduce il nirvâna. Al più, in linea d'oltretomba, i fedeli mirano alla metempsicosi, ad un rivivere non indegno che ipotecano con l'elemosina ai monaci.

Radice dell'azione è il desiderio. L'etica buddhista spegne ogni desiderio, non escluso quello del bene. E' un'etica sterile. Ha contribuito in ampia scala all'accidia delle plebi asiatiche. Disumanizzazione dell'uomo. Ad apporvi un argine fu e resta la natura indomita, fiamma incorrotta di aneliti spontanei.

Il Cristianesimo sta agli antipodi. L'etica di Cristo ha come scopo la perfezione morale dell'uomo in termini di valori naturali e soprannaturali. Non rifugge dal soffrire. Batte in breccia l'egoismo e l'individualismo. Lungi dall'estinguerlo, nutre d'amore il dolore, sì da nobilitarlo e da farne uno dei mezzi più efficaci di ascesa. Sigla il binomio amore-dolore. Se inculca la rinunzia e il sacrificio è in vista d'una carità più grande, più libera e feconda di bene: carità che dona e si dona inesausta, salvifica sempre. L'amore di Dio Padre è, all'unisono, amore degli uomini, fratelli in Cristo, solidarietà del Corpo mistico.

L'etica del Vangelo non vuole gli uomini apati e impartecipi, neutri, isole eudemoniche. Ciò che esige non è la immolazione dei nostri desideri, ma la generosità attiva, l'impiego armonioso di tutte le facoltà umane, l'autodominio e l'autocontrollo dell'anima, un regime politico — non già dispotico — su passioni e sentimenti, ligie le singole forze e risorse ai requisiti di Fede, dignificate dalla Grazia.

L'amor di Dio e l'amor del prossimo enucleano la Legge. Responsabilizzano l'uomo. Imperfetto e perfettibile, l'uomo non può perfezionarsi se non in unione e comunione di vita coi fratelli, mediante una rete di scambi reciproci, di rapporti intersoggettivi di mutuo perfezionamento, nel dialogo io-tu.

Il Buddhismo è la filosofia del dolore, una fuga. Il Cristianesimo è la religione dell'amore, una conquista. L'uno è un analgesico, l'altro un tonico (6).

Cristianesimo e Giudaismo

Non ha ragion d'essere, in ultimo, la derivazione del Cristianesimo dal Giudaismo.

E' noto sino a che punto d'intransigenza Israele zelò, fra la molteplicità degli dei pagani, la fede monoteistica d'un sol Dio. Da secoli campeggiava quest'idea, monopolio e fastigio del popolo ebreo. Fungeva da prefazio allo « Scemà », la supplica quotidiana. Iahve non ha moglie e figlio: ecco la sdegnosa risposta di Israele ai gentili.

Era ovvio che quest'idea vitrea, fossilizzata, aborrisse il dogma trinitario. Cristo fu crocifisso perché si dichiarò Figlio di Dio, Unigenito del Padre, Verbo umanatosi. Reo d'una bestemmia mai udita. E di bestemmia i giudei dovettero accusare il messaggio dei primi cristiani, la loro fede in

(6) Sull'etica stoica e buddhista in rapporto a quella cristiana cfr. S. TALAMO, *o.c.*, p. 77 ss.; H. von ARMIN, *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 voll., Lipsia 1903-1905; G. SEMERIA, *25 anni di storia del Cristianesimo nascente*, Roma 1900, pp. 257-304; L. de la VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme*, Parigi 1909, p. 63 ss.; ID., *Le Bouddhisme et l'Apologétique:* « Revue Apologétique », VII, 1908, pp. 117-123; J. DAHLMANN, *Indische Fahrten*, Friburgo 1908, pp. 12 ss., 134 ss., 154 ss.; C. F. AIKEN, *Die Dhamma of Gotama the Budda and the Gospel of Jesus the Christ*, Boston 1900, p. 44 ss.

Gesù, l'Uomo-Dio, Vittima espiatoria, Redenzione nostra. E gridarono allo scandalo.

In nessun modo i primi cristiani, che appartenevano al Giudaismo, sarebbero giunti — da se stessi — a un tal mistero, se non avessero attinta la nuova fede direttamente e irrefutabilmente dal Cristo storico.

Le aspettative messianiche dell'epoca non sfioravano un tal mistero. Né si dava credito agli sporadici cenni, levantisi tra i circoli apocalittici, d'un Figlio dell'Uomo venturo sulle nubi del cielo. Il popolo e — in avanguardia — i capi dei Farisei e dei Sadducei invocavano un Messia di gloria, mancipi al più oltranzistico nazionalismo.

La Croce di Cristo testimonia, evidenziandolo col sangue, quanto absona e oscena suonasse per la mentalità giudaica la fede in un Messia della kenosi, Verbo umanatosi in chiave di sostituzione e satisfazione vicaria.

Il Cristianesimo ha cointeso e trasceso la dottrina del Giudaismo.

Cristo fece sua la Bibbia di Israele, l'etica e la teologia del V.T., ma le sviluppò a largo respiro, l'avvivò di valori soprannaturali, l'innovò di dogmi e precetti sino allora sconosciuti, v'inserì lo Spirito e la Vita di Dio: Lui, Uomo-Dio, Incarnazione redentrice; la paternità di Iahve e la carità a livello di Grazia; il Battesimo, l'Eucaristia, la Confessione; la Chiesa, Corpo mistico; un Sacerdozio che agisce in nome e in virtù di Cristo, l'impersona, mutuandone i poteri divini, rendendone operante la Croce; l'universalità e la necessità del Regno di Dio; l'interiorizzazione d'una giustizia che ripudia i formalismi ipocriti.

Nasce e cresce in terra ebrea l'albero del Cristianesimo. A nutrirlo è la linfa biblica d'Israele. Ma solo in parte. Il più — e non ha misura — è linfa celeste. Né il Talmud, né il Pirqe Abot, che è la Misnah quintessenziata, né la catechesi rabbinica, né la scuola degli scribi, né le nobili regole di Hillel consentono un abbozzo di parallelo coi Vangeli.

Subito Cristo scava un solco. La reazione deflagra. Poi la lotta senza quartiere. I giudei saranno i più feroci nemici di Cristo e del Cristianesimo (7).

Rivelazione oggettiva

Il liberalismo protestantico respinse l'oggettiva rivelazione di Dio. I diritti della ragione umana e del libero arbitrio — dissero Sabatier e Pfleiderer — escludono la possibilità d'una rivelazione oggettiva. I cattolici dimostrarono che la Parola di Dio non viola alcun diritto dell'uomo. Esalta anzi la personalità ai fastigi.

---

(7) Cfr. S. DUBNOW, *Die jüdische Geschichte*, Berlino 1898; M. PHILIPPSON, *Neueste Geschichte des jüd. Volkes*, 3 voll., Lipsia 1909-1911; E. STAPFER, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Parigi 1906, pp. 24 ss., 476 ss.; E. SCHURER, *Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu Christi*, II, Lipsia 1907, pp. 545-680; M. J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, Parigi 1909, pp. 31 ss., 78 ss., 120 ss.

Tramite la rivelazione oggettiva, Dio — Verità infinita — preserva l'umana ragione da abbagli e falsi indirizzi, da astruserie equivoche, infallibile criterio di cernita degli autentici valori religiosi ed etici. Non solo. Preserva — Santità infinita — il libero arbitrio dalla tirannide dei sensi, dal fomite di incontenute passioni e dalle lusinghe dei beni effimeri, strada maestra ad un bene limpido, antonomastico, che dignifica e non mortifica. Inquadra l'uomo in una situazione di privilegio.

Non ripugna il mistero. I valori soprannaturali eccedono l'umana ragione, non la contraddicono. La psicologia del mistero è turgida di ottimismo: rileva realtà superne che — vivaddio! — trascendono i limiti dell'uomo e del cosmo, limiti troppo angusti, laddove il vivere gira a vuoto, si asserpola nella sua ombra in solitudine dolente e tragica. Svanito il mistero, si dissolve il fascino, la stupenda voglia del rischio, l'azzardo dell'atto che si scavalca di continuo. La vita non ha più orizzonti. La luminosa misteriosità di Dio schiude la terra al Cielo (8).

Lo pseudo-profetismo dei culti pagani non inficia il profetismo biblico. I cattolici evinsero in merito la storicità dei vaticini messianici e la loro realizzazione in Cristo (9).

---

(8) Cfr. E. DE BROGLIE, *Les fondements intellectuels de la Foi chrétienne*, Parigi 1905, pp. 51 ss., 92 ss.; A. D'ALES, *La théologie de Tertullien*, Parigi 1905, p. 33 ss. (a proposito del « credo quia absurdum »); B. VARISCO, *Filosofia e Religione:* « Il rinnovamento », II, Milano 1908, p. 73 ss.; L. VALENTINI, *Fede intellettuale o fede morale?:* « Il rinnovamento », I, Milano 1907, p. 566 ss.

(9) A che la storicità dei vaticini messianici non fosse incrinata da dubbi e sospetti, immune dalle subdole manovre degli increduli, Dio dispose che tre secoli prima del Cristianesimo quei documenti venissero tradotti in greco dagli stessi Giudei. La versione alessandrina dei 70 fu diffusa in tutto il mondo civile di allora, dove erano sparsi i giudei della diaspora, ellenisti o no, e dove si conosceva la lingua greca. Alterare detti esemplari ebraici e greci era quindi impossibile. Donde l'assoluta certezza che i vaticini messianici esistevano, tali e quali li abbiamo oggi, almeno 300 anni avanti Cristo (cfr. G. BONOMELLI, *Gesù Cristo, Dio-Uomo*, Milano 1898, p. 166). All'uopo scriveva S. AGOSTINO: « Cum volumus ostendere prophetarum Christum, proferimus paganis istas litteras. Et ne forte dicant, duri ad fidem, quia nos christiani illas composuimus, hinc eos convincimus quia omnes ipsae litterae, quibus Christus prophetatus est, apud Iudeos sunt. Omnes ipsas litteras enim habent Iudei » (*Enarr. in Ps. LVI*, n. 9).

Circa le presunte similitudini che offrirebbero gli altri culti il De BROGLIE osserva: « Il divario tra la profezia ebraica e ciò che ad essa somiglia negli altri culti è incommensurabile. Certo oracoli e presagi hanno esercitato un cospicuo influsso sui culti pagani. Noi non possiamo sapere, a tanta distanza di secoli, quale fu la parte d'impostura presso i sacerdoti e quale la parte d'illusione presso i fedeli riguardo a siffatti oracoli o presagi. Rimane però un dato inconcusso: che mai fu confermata la corrispondenza anche d'un solo di tali oracoli o presagi ad un grande avvenimento storico. Noi sfidiamo, su questo punto, i paladini dell'equiparazione di tutti i culti a citarci un caso appena che regga alla critica della storia. I pochi esempi di profezie narrati dagli autori pagani sono così equivoci, per cui siamo nell'impossibilità di conoscere se il vago accordo tra la profezia e l'avvenimento storico debbasi a fortuite congiunture o all'immaginazione » *(Problemi e conclusioni della storia delle religioni*, o.c., pp. 329-30).

La ragione umana — arguivano i razionalisti — non può discernere gli oracoli dalle congetture e dalle alee del caso. Si appellavano inoltre alle forze ignote di natura, a recondite risorse dell'anima, all'intuito di spiriti sagaci.

Il vaticinio è una rivelazione oggettiva di Dio, la previsione e la predizione di avvenimenti futuri al di là d'un qualsiasi calcolo dell'uomo.

Per negare l'eterna scienza di Dio tutti gli avvenimenti futuri, necessari e liberi dovremmo negare che Dio esiste. Non ostano i futuri liberi, poiché Dio — se esiste — è in grado di connettere i moti, sia pur minimi, di ciascun essere, così da non ledere né la natura dei singoli né la libertà dell'uomo. Nulla di strano, in ultimo, se — ai fini d'una congrua disposizione d'Israele, popolo eletto, alla venuta del Cristo — Dio comunicò l' eterna scienza a uomini egregi, i profeti.

Multipli e polimorfi, a distanza di secoli, i vaticini messianici implicano — chiara, certa, circostanziata ai dettagli — la previsione e la predizione d'un volume enorme di futuri liberi. Si verificano puntualmente. La storia è lì a documentarlo. C'è in essi il confluire di innumeri cause, il cui armonizzarsi non è demandabile al caso, pena l'assurdo di effetti privi di cause adeguate, pena la deroga ai principi del raziocinio critico e filosofico. Solo l'eterna scienza di Dio abbraccia i futuri liberi che sfuggono a qualsiasi calcolo dell'uomo, eludono in tronco le leggi di natura. A buon diritto i Vangeli allegano i vaticini messianici come il sigillo di Dio (10).

Rivelazione dogmatica

Renan, Sabatier e Harnack sostengono l'adogmaticità di Cristo, un Vangelo che non esula dai valori etici, nuda annunciazione di Dio-Padre e quindi dell'amor di Dio. I teologi dell'epoca li sconfessarono. L'oggettiva rivelazione di Gesù è, in linea precipua, autorivelazione.

Cristo è l'Unigenito Figlio, coequale e consustanziale al Padre, il Verbo umanatosi, Incarnazione redentrice, Giudice dell'umanità intera. Rima

(10) Cfr. G. BONOMELLI, *o.c.*, p. 172 ss.; V. CH. CAILLARD, *Iesus Christus et les propheties messianiques d'après les travaux plus recents*, Parigi 1905; A. T. P. DE BROGLIE, *Le profezie messianiche*, 2 voll., Roma 1906; ID., *Questions bibliques*, Parigi 1897, p. 374 ss.; M. J. LAGRANGE, *Le Règne de Dieu dans le Judaisme:* RB, XVIII, 1908, pp. 350-566; ID., *Le Règne de Dieu dans l'Ancien Testament:* ib., pp. 35-61; ID., *Le messianisme chez les Juifs*, Parigi 1909; ID., *L'Avènement du Fils de l'homme:* RB, XVI, 1906, pp. 382-411; B. PELT, *Storia dell'Antico Testamento*, 2, voll., Roma 1908; I. NIKEL, *La religion d'Israel*, nel vol. « Christus », Parigi 1912; J. CORLUY, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gandavi-Poelman 1884, p. 345 ss.; J. OTTINGER, *De Revelationis existentia*, vol. 1° della « Theologia fundamentalis », Friburgo 1897, pp. 526-546, 640-756; R. MEIGNAN, *Les Prophètes d'Israel et le Messie*, Parigi 1894.

d'obbligo è il mistero dell'unione ipostatica e coinvolge, all'unisono, il mistero trinitario.

Cristo è per antonomasia la Luce del mondo, il Maestro. E' la Via, la Verità e la Vita. In Sé, Messia e Figlio di Dio, esige una fede assoluta. Loda questa fede in Pietro. Recrimina e radia gli increduli. La filiazione divina, ch'Egli esplicitò di continuo, rivendicò e ribadì di fronte al Sinedrio, è il suo capo d'accusa, il suo capo di condanna.

Cristo non è l'eco dell'umana psicologia, semplice eco dei segreti, inconsci aneliti dell'uomo. Lo specchio terso del sentimento nostro. E' il rivelatore di Dio Uno-Trino. Rifrange, tramite l'Incarnazione redentrice, il mistero trinitario nell'uomo. E lo rifrange in linee dinamiche. L'oggettiva rivelazione non naufraga in un astrattismo intellettualistico: la verità è vita, la fede è grazia, il Regno è il Corpo mistico.

Legifera dall'alto, librandosi al livello ontico e giuridico di Jahve. Soprannaturalizza la legge. Discopre il Paradiso e l'Inferno. Istituisce i Sacramenti, un Sacrificio che rinnovi — Lui presente, tal qual è, Cristo storico e glorioso — la Croce. Crea la Chiesa gerarchica, la Chiesa dei fedeli.

I valori dogmatici non fluttuano ai margini del Vangelo. Si annodano indissolubili ai valori etici. La pienezza e la purezza d'entrambi Cristo affida all'infallibilità d'una cattedra perenne: « Omnia quaecumque mandavi vobis ». La fede non è arbitra, neppure d'un iota o d'un apice: « Qui crediderit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur ».

Siffatta fede inculcano Apostoli e discepoli ai neofiti. La reclamano — insieme al Battesimo, da conferirsi in nome del Cristo, Messia e Figlio di Dio, accomunato al Padre e al Paraclito — per l'ingresso nel Regno. E' il requisito di base.

L'adogmaticità di Cristo è un'invenzione del liberalismo protestantico, fatuo ripiego d'una « dea-raison » che espunge i dati soprannaturali, non tollera vincoli dottrinali di sorta (11).

---

(11) Cfr. M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, o.c., pp. 10 ss., 209 ss.; G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, o.c., p. 65 ss.; J. FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostels*, II, Ratisbona 1910, p. 182 ss. (è un'opera classica di moderna critica neo-testamentaria); M. J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, Parigi 1909, p. 55 ss.; A. CELLINI, *Gesù fu Messia in terra?*, Monza 1907, p. 83 ss.; E. MANGENOT, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, Parigi 1908, passim; H. FELDER, *Jesus Christus*, I, *Das Bewusstsein Jesu*, Paderborn 1911, pp. 124-290; B. VARISCO, *Filosofia e Religione*, o.c., p. 70 ss.; A. REVILLE, *Histoire du dogme de la divinité de Jésus Christ*, Paris 1869, p. 6 ss.; J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris 1910, p. 95 ss.; H. LESETRE, *Jésus-Christ:* « Dictionnaire de la Bible » (5 voll., Paris 1895-1912), III, coll. 1480-1497.

Rileva R. MARIANO: « Si crederà davvero che dal Vangelo non si possono desumere dottrine teologiche? Per convincersi del contrario basta la sola avvertenza che la religione cristiana, quale il Cristo l'annunziò, ha avuto in sé una fede determinata e una determinata etica. Ciò importa per logica necessità ch'essa non poté nascere se non sul fondamento di dottrine certe e definite, altrettanto originarie come la predicazione di Cristo... Il Cristianesimo è stato, ed è tuttora nel mondo, una fede... Il noc-

I miracoli avallano l'autorivelazione di Gesù, l'Essere dell'Uomo-Dio, la sua opera salvifica, la pienezza e la purezza dei contenuti di fede. Il Cristo del liberalismo protestantico, di Harnack ed accoliti, un Cristo dimentico di Sé, non rivolto se non al Padre, alieno da una taumaturgia apologetica, mosse i cattolici a nuovi studi critici e scientifici che rivalutarono — storicamente, filosoficamente, teologicamente — i miracoli del Vangelo (12).

G. LUIGI ROSSI

---

ciolo donde la fede religiosa rampolla sono le verità spirituali ed eterne. Senza dottrine teologiche mai è esistita e mai esisterà religione, né fede fervida ed operosa... Falsifica il pensiero di Cristo chi non s'accorge che in Lui presupposto assoluto erano le verità spirituali, eterne, non che la fede nelle medesime» (*Gli Evangeli Sinottici*, Firenze 1896, pp. 160, 164, 172. Il Mariano ha detto splendide cose su Cristo. Purtroppo, riguardo ai miracoli, indulge alla tesi di Renan).

Già J. H. NEWMAN poteva scrivere: «Il dogma è il principio fondamentale d'ogni religione. Non posso farmi un'idea d'una religione senza dogmi. La religione ridotta a puro sentimento è una chimera, una fantasia di religione» (*Apologia pro vita sua*, Piacenza 1909, p. 83).

(12) «La questione dei miracoli — dice Harnack — poco importò al Cristo. Non afferma forse Egli in Gio. IV 48: "Se non vedete segni e prodigi, voi non credete"? Cristo dunque non diede un'importanza decisiva al miracolo ai fini di far conoscere la sua persona e la sua missione... Non v'ha dubbio che l'opinione di Gesù sui miracoli fu ben diversa da quella degli Evangelisti» (*L'essenza del Cristianesimo*, o.c., p. 28).

Sennonché le parole del Cristo riportate da Harnack si leggono una sola volta nel Vangelo. Lo stesso Giovanni, ch'è in causa, evidenziò più degli altri evangelisti l'importanza decisiva dei miracoli in ordine alla fede (cfr. ib. V, 36; X, 25, 37, 38; XV, 24; etc.).

Per quanto concerne Gio. IV, 48, Gesù — lungi dall'asserire che i miracoli non conducono alla fede — biasima le pretese miracolistiche dei Galilei e la loro cecità di cuore: essi già erano stati testimoni di molti miracoli del Cristo, illuminati dalla sua sfolgorante verità, edotti ancor prima su di Lui da parte del Battista. Mentre i Samaritani non avevano esitato a convertirsi, i Galilei riluttavano, non avidi se non della sensazionalità e spettacolarità di segni che manifestassero il Cristo del trionfo, il Messia politico (cfr. Gio. IV, 40-44; VI, 14-16, 26). Nondimeno Gesù espleta il miracolo richiesto (cfr. E. POLIDORI, *La nuova apologia del Cristianesimo*, Roma 1905, p. 292).

Sempre Gesù si appellò ai propri miracoli come a motivi di fede, prova indiscutibile di chi Egli fosse e di ciò ch'era venuto a compiere. L'inescusabilità dei Giudei è di non credere ai miracoli. Certo Gesù nulla volle concedere alla curiosità del pubblico: la sua taumaturgia è solo in funzione di finalità trascendenti. Invano i razionalisti si arrovellano. Ripetono obiezioni viete e stantie, che da secoli i teologi del M.E. avevano previste e refutate (cfr. F. CHABLE, *Die Wunder Jesus in ihrem Zusammenhang betrachtet*, Strasburgo 1897: L. AROSIO, *I miracoli di Gesù Cristo*, Milano 1899; L. FONCK, *Die Wunder des Herrn im Evangelium*, Innsbruck 1903; P. VALLET, *Les miracles de l'évangile*, Parigi 1905; D. BOTTAINI, *Il Renan e l'Harnack e la storia di Gesù*, Roma 1904; M. J. LAGRANGE, *Les miracles*, nel vol. «La vie de Jésus d'après Renan», Parigi 1908; R. ALLO, *Les miracles de l'Évangile devant la critique historique*, Parigi 1906; L. CL. FILLION, *Les miracles de N.S. Jésus-Christ*, Parigi 1909; A. de POULPIQUET, *Le miracle et ses suppléances*, Parigi 1908; P. BOURCHANY,

Les miracles évangéliques, Parigi 1911: J. de TONQUEDEC, *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, Parigi 1916, p. 129 ss.

Sintomatico. Nei primi secoli i nemici del Cristianesimo non osarono negare i miracoli del Vangelo. Tentarono semplicemente di squalificarli, attribuendoli ad un potere magico e diabolico (cfr. H. LAIBLE, *Jesus Christus in Talmud*, Lipsia 1900, p. 44 ss.).

Soprattutto, in materia di miracoli, i teologi dell'epoca concentrarono i loro studi critici sulla morte e risurrezione di Gesù, sfatando ad una ad una le molteplici esegesi dei razionalisti.

Che la risurrezione di Cristo risulti, nella sua intima essenza, misteriosa e soprannaturale, sfugga quindi alla storia, nessuno discute. Ma questo non conferisce il diritto di negare i fatti e cioè che Gesù muore sotto gli occhi di innumeri testimoni; è sepolto e vigilato entro la tomba; si presenta di nuovo dopo tre giorni, visibile e tangibile; mangia coi discepoli, vince la loro incredulità con la realtà inconcussa della sua persona; li ammaestra, sino all'Ascensione in Cielo, come prima. Ora i fatti sono oggetto d'un conoscere sensitivo e intellettivo, appartengono alla storia. La fede dei discepoli in Cristo risorto è il cardine del Cristianesimo: è così forte da redimere il mondo, travolgendo le forze coalizzate del giudaismo e del paganesimo (cfr. P. LADEUZE, *La Résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, Lovanio 1907; P. CALLAND, *Le problème de la Résurrection du Christ*, Parigi 1909; E. MANGENOT, *La résurrection de Jésus*, Parigi 1910; JACQUIER et BOURCHANY, *La résurrection de J.C. Les miracles évangeliques*, Parigi 1911; I. KNABENBAUER, *Evangelium sec. S. Matthaeum*, I, Parigi 1882, p. 480 ss.; A. CELLINI. *Gli ultimi capi del Tetramorfo e la critica razionalista, cioè l'armonia dei quattro Evangeli nei racconti della resurrezione*, Roma 1906; M. LEPIN, *La Résurrection et l'Eglise*, nel vol. « Jésus Christ, sa vie et son oeuvre », Parigi 1908; F. VIGOUROUX, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, II, Parigi 1886, p. 442 ss.).

« Se il fatto della Risurrezione si distrugge — rilevava l'HETTINGER — è insieme demolito il Cristianesimo. Invece dell'Uomo-Dio, Novello Adamo che doveva inaugurare l'era nuova in ossequio ai primitivi disegni di Dio, nulla rimarrebbe se non la memoria di un uomo morto a sostenere i suoi principi, e lì, su quelle aride ossa, passerebbe muta la storia del mondo. E' con l'annuncio della Risurrezione che il Cristianesimo si introdusse nel mondo, lo purificò e lo santificò grazie appunto a quest'indomita fede mai compromessa » (*Apologia del Cristianesimo*, Pistoia 1895, P. 1.a, cap. XV).

Già il MONSABRE' ebbe a scrivere: «Da diciannove secoli, a trasmettere il Cristianesimo di generazione in generazione, è un grido di trionfo: "Cristo è risorto!". Tutto muove di lì, tutto poggia lì, tutto verte lì: la nostra fede e il culto, le testimonianze nostre più alte, le istituzioni d'ogni genere, la nostra storia e la nostra vita. La risurrezione di Cristo non è una verità speculativa, che noi difendiamo con argomenti filosofici. E' un fatto per cui viviamo e moriamo. Milioni di martiri suggellarono la certezza inconcussa di quel fatto, che inaugurò la predicazione degli Apostoli. Pertanto, semmai la critica razionalista fosse nel vero, avremmo sotto gli occhi il paradosso più mostruoso: l'affermarsi cioè — nell'ordine intellettuale, morale e sociale — del più imponente, universalizzato e durevole effetto, e tale un effetto che non ha per causa se non il delirio di alcuni visionari. Avremmo l'atomo che genera il cosmo, il caos che produce l'armonia più stupenda, l'insania e la allucinazione che guidano il genio, creano l'eroismo, polarizzano l'adorazione appassionata dell'umanità » (*Esposizione del dogma cattolico*, o.c., vol. VIII, conf. 48; cfr. M. LEPIN, *Christologie*, Parigi 1908, p. 84 ss.; P. SCHANZ, *Apologia del Cristianesimo*, Firenze 1907, P. II, p. 680 ss.; V. CATHREIN, *Fede e scienza*, o.c., p. 69 ss.).

IL DOGMA EUCARISTICO ANCORATO A UNA PAROLA: TRANSUSTANZIAZIONE

IL TENTATIVO DI EVASIONE MARTELET-TEILHARD

La « Transustanziazione » tridentina

Il Tridentino, affrontando a fondo il dogma eucaristico, ha definito e precisato, sia nei capitoli espositivi, sia nei rispettivi can. 1, 2, che la presenza di Gesù nel sacramento è « vera, reale e sostanziale » (DS 1636, 1651), che essa avviene per « mirabile e singolare conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo e di tutta la sostanza del vino nel sangue di nostro Signore Gesù Cristo » (DS 1642, 1652), che del pane e del vino « restano solo le specie » (DS 1652) e che quindi si deve affermare che Gesù (sotto le specie che fungono da visibile contenente) è «contenuto» nel sacramento (DS 1636, 1651). Anche quest'ultima parola ha la sua importanza. Essa sottolinea quello che del resto apparisce chiaro da tutte le altre espressioni, che cioè il piano della definizione non è simbolico, ma nettamente *ontologico.*

Poteva dunque bastare così. Ma non è bastato al Concilio. Ha voluto anche aggiungere il nome di quella « mirabile e singolare conversione »: e lo ha fatto in modo così impegnativo da farlo figurare come congiunto alla definizione eucaristica stessa. Dopo enunciata la « conversione » prosegue infatti subito: « La quale conversione viene chiamata dalla santa Chiesa cattolica, in maniera assai appropriata [convenienter et proprie], *transustanziazione* » (DS 1642). Ciò è ripetuto nel can. 2, con l'avverbio di qualificazione al superlativo: « molto giustamente » [aptissime] (DS 1652). Questo forte sottolineamento della parola con cui è chiamata tale « mirabile conversione » si ritrova in tutti i documenti seguenti del Magistero. Nella *Professione di fede* prescritta da Pio IV si legge: « Conversione che la Chiesa cattolica chiama transustanziazione » (DS 1866). In quella prescritta per gli orientali da Benedetto XIV: « Conversione che la Chiesa cattolica molto giustamente chiama transustanziazione » (DS 2535). Nel confutare le errate proposizioni del Sinodo di Pistoia del 1786, Pio VI lamenta l'abbandono di tale « parola consacrata dalla Chiesa, a difesa della sua professione contro le eresie » (DS 2629). Nella *Mediator Dei* (1947) e nella *Humani generis* (1950) Pio XII si riferisce alla verità dell'Euca-

ristia semplicemente come « dottrina della transustanziazione ». Nella *Mysterium fidei* (1965) Paolo VI ripete le espressioni del Tridentino circa l'« assai appropriato nome di transustanziazione » (EV 2/427). Nella Istruzione *Eucharisticum Mysterium* (1967) è ricordata la « molto giustamente chiamata transustanziazione » (EV 2/1301). Nuovamente ancora Paolo VI, nella *Solenne professione di fede* (30-VI-1968), ribadisce, insieme alla verità dell'Eucaristia, che « tale conversione misteriosa è chiamata dalla santa Chiesa, in maniera assai appropriata transustanziazione » (EV 3/561).

Come si spiega questa netta presa di posizione del Tridentino e del successivo Magistero in favore di tale parola? Etimologicamente (*trans*, oltre - *substantia*, sostanza) essa indica soltanto il passaggio di una sostanza in un'altra. E' falso, d'altra parte, che essa sia stata introdotta per intromissione del concetto tomista di sostanza (come affermò Lutero e ancor oggi molti ripetono). Certo non fu usata subito dai Padri, nei quali si trovano termini come « trasmutazione », « trasformazione », « transelementazione » e simili. Ma nel Concilio Romano del 1079 già si trova il riferimento alla sostanza: « sostanziale conversione » (DS 700). E già nel XII s. comparisce il termine *transustanziazione* (dopo qualche testimonianza dubbia, ci sono quelle certe di R. Bandinelli, futuro Papa Alessandro III, verso il 1140, di Pietro Comestere, di Pietro delle Celle) divenendo rapidamente comune tra i teologi ed entrando già nei pronunciamenti ufficiali del Magistero: Epistola di Innocenzo III, 1202 (DS 782); Conc. Lateranense IV, 1215 (DS 802); Conc. di Lione II, 1274 (DS 860); Conc. Fiorentino, 1442 (DS 1352). Il Tridentino, seguito poi dai numerosi suaccennati pronunciamenti del Magistero, non ha fatto che aggiungere all'uso della parola la sua valutazione definendola come adeguatissima ad esprimere il mistero.

* * *

Siamo dunque davanti a una maturazione del pensiero teologico. Si potrebbe parlare anche di una maturazione filosofica, ma solo nel senso generale di una riflessione razionale sul valore dei termini e sulla realtà delle cose. Non per niente il Tridentino per indicare le qualità sensibili che restano dopo la consacrazione ha parlato non di « accidenti », ma di « specie », le quali, (benché corrispondano in sé agli « accidenti », filosoficamente intesi), si riferiscono alla generica valutazione di ogni osservatore, per indicare ciò che *apparisce*, in contrapposizione alla realtà intima e quindi *sostanziale*.

La maturazione teologica, sancita dal Tridentino, ha scavato in profondità, eliminando ogni possibile riduzione dell'Euca-

ristia al piano *simbolico* e qualificandola nettamente sul piano *ontologico*. Si è voluto cioè nettamente precisare che resta solo quanto *apparisce* ai sensi, ossia quanto è *sperimentalmente* rilevabile (non solo, si badi, con gli strumenti della vista e dell'udito, ma anche con altri eventuali strumenti misuratori e reagenti fisico-chimici), mentre si è intimamente trasformata la *realtà*.

Esprimere tale « mirabile conversione » genericamente come *trasformazione* non sarebbe stato sufficiente giacché essa avrebbe potuto riferirsi anche alle sole accidentalità. Si doveva per lo meno aggiungere la nota di sostanzialità: *trasformazione sostanziale*. Ma neanche questa sarebbe stata un'espressione adeguata perché sarebbe potuta valere anche per una qualunque trasformazione chimica nella quale resta identica la materia e nella quale la nuova sostanza non preesiste, ma deriva dalla prima. Bisognava cioè esprimere la *radicalità* di una trasformazione sostanziale, come passaggio da una sostanza a un'altra, con il cambiamento di tutta la realtà anche materiale e in modo che la prima non passi in qualche modo nella seconda, ma sia totalmente sostituita dalla preesistente seconda (non, rispettivamente, per annichilazione e creazione, ma per « mirabile conversione »). E' il massimo logicamente concepibile del transito da una sostanza a un'altra, in cui il termine *a quo* viene totalmente sostituito dal termine *ad quem*, in cui cioè il transito — *trans* — all'altra sostanza — *substantia* — è radicale, pieno. La riunione in una sola parola: *trans-sustanziazione*, di questi due termini, ha una felice tonalità *intensiva* che ricorda appunto tale *radicalità;* al che si aggiunge quel tanto di misterioso di una tale parola che richiama al sommo prodigio di quella « mirabile e singolare conversione ». Il che tutto è abbastanza intuitivo anche per i non specialisti (1). Si tratta quindi proprio di un termine adattissimo per indicare il grande mistero, termine che ricorda soprattutto la natura *ontologica* e non soltanto *simbolica* della « mirabile conversione » e la *densità* di tale mirabile cambiamento ontologico.

La non dipendenza di questa definizione tridentina da una scuola filosofica non toglie che l'espressione e la nozione di transustanziazione trovi perfetto inquadramento nella ontologia tomista. Niente di sorprendente, se si ritiene questa radicata nella verità delle cose. Gli agenti naturali, come spiega limpidamente S. Tommaso (*Summa Th.* III, 4), non possono produrre che mutamenti di *forme*, sia pure sostanziali («forme», nel senso onto-

(1) La tonalità intensiva e radicale di tale parola è così intuitiva che H. Marcuse, per esempio, la usa per tutt'altro oggetto, ma con analoga radicalità, parlando di « transustanziazione del piacere » (in *Eros e civilizzazione*: citato da G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*, p. 115).

logico tomista) nell'ente in cui agiscono, mentre l'azione di Dio può estendersi a *tutto l'ente* («materia» e «forma»), cioè può determinare non solo « il succedersi di diverse forme nel medesimo soggetto », bensì « la conversione di tutto l'ente... di tutta la sostanza in altra sostanza », come per divina potenza « avviene nel sacramento ». E' chiaro allora che, in termini filosofici, ogni mutazione naturale, per quanto profonda, non può costituire che una *trasformazione* (trans-formazione), mentre la conversione eucaristica, riguardando tutta l'entità sostanziale, dovrà giustamente chiamarsi *transustanziazione* (trans-sustanziazione).

La « Trans-significazione » di Martelet-Baciocchi

Una valida conferma del valore, per dir così, strategico di questo termine e di questa nozione per il dogma eucaristico è lo svotamento di tale mistero quando lo si abbandoni e lo si respinga. Particolarmente sintomatica, a tal riguardo, per l'importanza dell'autore e come espressione di un certo clima teologico alquanto diffuso, è la proposta contraria di G. Martelet, che vorrei qui analizzare (2).

M. si presenta rispettoso del Tridentino, desiderando solo « rinnovarne la lettura in modo meno rigido » (105), giacché ritiene che « nella chiarezza *netta* (tranchante) e senza appelli con la quale si esprime il Concilio si nasconda di fatto una dottrina *sfumata* che si può *superare* senza abolirla » (112). Affermazione che, dopo quanto abbiamo visto sopra, lascia perplessi. Come può, d'altra parte, una dottrina « chiara e netta » essere contemporaneamente « sfumata »? Come può una definizione che ha voluto tagliar corto di fronte alle ambiguità e alle eresie ed esplicitare la verità dogmatica, « nascondere di fatto » tale verità?

E' una affermazione comunque che riflette tutto lo stile del libro, esso sì, sfumato alquanto nebuloso, con stridenti contrasti, come quando, per esempio, dopo la giusta presentazione delle « specie » come apparenze, si legge che « parlare di *specie* vuol dire designare semplicemente la *realtà* del pane [dunque non più le «apparenze»?] che sarà convertito nel Corpo di Cristo» (113).

E' uno stile che riflette l'avversione di M. per il metodo « scolastico », l'indagine « metafisica », la filosofia « greca » (40, 43, 111, 152, 176). Avversione alla metafisica che è però fatal-

(2) Il p. Gustav Martelet S. J., professore alla Fourvière di Lione e membro della Pont. Commissione Teologica Internazionale, ha esposto ampiamente il suo pensiero nel volume *Résurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*, Desclée, Paris, 1972 e l'ha ribadito in un articolo nella *Nouvelle revue theologique*, novembre 1976. Le pagine che citerò si riferiscono al libro, salvo diversa indicazione. Con la iniziale M. indicherò il nome dell'illustre teologo.

mente contraddittoria perché la svalutazione del piano metafisico e dell'esattezza scolastica suppone un giudizio di svalutazione e di critica all'esattezza scolastica che ricade nella valutazione metafisica. Ed è uno stile che risente in pieno del grande ispiratore del libro, Teilhard de Chardin, dal M. continuamente citato con ammirazione, quel Teilhard di cui è nota la metodologia intuitiva, emotiva, fantasiosa, confusa nel campo filosofico-teologico.

Veniamo ora alla « transustanziazione » secondo il prof. M. Egli fa di tutto per separare tale nozione dalla nozione della « sostanza », quale sarebbe stata veramente intesa dalla definizione tridentina. Quando egli la vuol separare dalla nozione scolastica di « sostanza », in quanto il Tridentino ha voluto soltanto richiamare « il fondo, la reale identità delle cose » (113), ha ragione, come ho già mostrato sopra. Anche quando, con Max Thurian, afferma che la « transustanziazione » « non costituisce una *spiegazione razionale* del mistero, ma soltanto una affermazione categorica della *realtà* della *presenza* di Cristo » (114) ha ragione, volendo il Tridentino propriamente precisare e garantire il *fatto.*

Ma quando abbassa tale nozione a puro ruolo « subordinato e funzionale » (113) rispetto al dogma, a puro ruolo « tecnico » e « secondario », al piano più della nostra « curiosità » che della essenzialità della fede (126); e quando conclude che, pur « senza disprezzare la transustanziazione come se non fosse che una semplice questione di vocabolario », non ci si dovrà attaccare come al « non plus ultra » bensì considerarla solo come un limite al « di sotto del quale » si regredirebbe nella fede, mentre al di sopra di essa si può « migliorare notevolmente l'intelligenza teologica del mistero » (115), si resta molto perplessi. Anche se sono affermazioni in fondo moderate, esse sono purtroppo radicalmente smentite dal libro, le cui pagine ci fanno passare da sorpresa a sorpresa.

* * *

Ecco dunque in cosa consisterebbe, secondo M., un « miglioramento » dottrinale, conservando della « transustanziazione l'essenziale di cui la fede si nutrisce » (126).

Egli parte dalle considerazioni del protestante Leenhardt e del padre de Baciocchi e risolve, in definitiva, la « transustanziazione » in pura «trans-significazione» e «trans-finalizzazione», analogamente a non pochi teologi, specialmente della scuola olandese (Schillebeeckx, Schoonenberg). Come tutti i teologi di questa corrente egli abbonda in espressioni ambigue e in apparenti affermazioni di piena ortodossia: « Pane e vino divengono e suo corpo e suo sangue e la sua *presenza* è *vera.* Lo si vede

chiaramente?... In breve, ma una volta ancora, perché la cosa è veramente capitale, la *transustanziazione degli elementi* risulta dalla *autenticità del dono* [ecco l'ambiguità] che si esprime per essi e che soltanto spiega la *presenza* (120); contro l'interpretazione puramente simbolica, arriva a citare Teodoro di Mopsuestia (la stessa citazione fatta dall'Enciclica *Mysterium fidei*): « Il Signore non disse: questo è il *simbolo* del mio corpo, questo è il *simbolo* del mio sangue, ma: questo *è il mio corpo*, questo *è il mio sangue*, insegnandoci a non considerare la natura della cosa presentata, ma che essa, mediante l'azione di grazia si è tramutata in carne e sangue » (118).

E' molto istruttivo notare come si possano leggere affermazioni così esatte delle quali si trova poi capovolto, in definitiva, il significato.

M. spiega infatti che « la *sostanza* delle cose non è definibile al di fuori dell'*intenzione divina* che vi si realizza », cioè della « volontà *creatrice* della sua parola », la quale produce il « *costitutivo* della loro realtà ». La « nuova intenzione divina » pertanto circa le oblate (che naturalmente avrebbero avuto la sola funzione di nutrimento corporale), le trasforma in esclusivo «servizio» e «segno» della *donazione di Gesù*, ossia le « transustanzia » nella sua *persona*. In quanto passate cioè, in tal modo, al suo « dominio personale », esse « hanno per *solo contenuto* Colui stesso al *servizio* del quale esse sono passate » e al quale divengono quindi « realmente incorporate » (116-117). Il punto « veramente capitale » è appunto che — come è detto nella citazione già riportata — « la *transustanziazione degli elementi* risulta dall'*autenticità del dono* [nel senso ora spiegato] che si *esprime* per loro mezzo e che da solo spiega la *presenza* » (120). E la possibilità dipende dal totale *dominio divino* sulle cose.

Tutto questo non è in realtà che trans-significazione, sul piano del puro simbolismo.

L'errore del M. sta nell'allineare i due aspetti del *dominio divino* sulle creature, sul loro *essere* (dominio creativo) e sulla loro *funzione* (dominio intenzionale), come se la radicalizzazione del secondo sboccasse senz'altro nel primo. Si tratta invece di due piani diversi la cui mutua relazione può essere o intrinseca o estrinseca: intrinseca, quando la cosa è utilizzata secondo le sue proprietà naturali, come il pane per nutrire il corpo; estrinseca, quando la cosa è sottratta al suo uso naturale, come gli oggetti sottratti all'uso profano e destinati al culto, l'acqua tolta all'uso di bevanda e divenuta acqua benedetta, ecc. Nessuna *trasformazione funzionale* comporta, per sé, una *trasformazione nell'essere*, anche se la prima viene esclusivizzata da Dio. Così, ipoteticamente, poteva essere avvenuto che Gesù si fosse limitato

a istituire, nell'ultima cena, un rito puramente commemorativo, elevando quel pane e quel vino a funzione simbolicamente espressiva del suo donarsi a noi. La loro funzione sarebbe stata allora esclusivamente quella sacra commemorativa e non di nutrimento fisico, restando però nel loro essere quello che sono. La transustanziazione ci dice invece che Gesù ha voluto la trasformazione nell'essere.

Quell'appello quindi di M. al totale *dominio divino* sulle oblate per interpretare in senso *trasformativo dell'essere* la loro radicale *trasformazione funzionale* non ha senso, visto che tale dominio può esercitarsi sia sul piano dell'essere che sul piano della funzione: e se restasse sul piano della funzione mai passerebbe al piano dell'essere e rimarremmo sempre nel puro simbolismo. E' anche inutile distinguere (Schoonenberg) tra simbolismo e simbolismo, più o meno radicale. Si tratta di toccare o non toccare, nella trasformazione, la intrinseca realtà, l'intimo *essere* di quello che era pane e vino, ossia, come si esprime nettamente la *Mysterium fidei,* la loro « *fisica* » realtà. Anche circa quest'ultima parola chiara è l'antitesi. Per M. la « transustanziazione » è « fuori del fenomeno di ordine *fisico* » (116). Per la fede, come precisa la *Mysterium fidei:* « nulla rimane più del pane e del vino che le sole specie, sotto le quali Cristo tutto intero è presente nella sua *fisica* "realtà" anche corporalmente, *sebbene non allo stesso modo con cui i corpi sono nel luogo*» (EV 2/427). Siamo cioè fuori dell'ordine *fisico* soltanto quanto al *modo* di presenza nel luogo.

Questa riduzione della « transustanziazione » delle oblate dal piano dell'*essere* al solo piano funzionale e intenzionale è comune a quanti la risolvono in pura *trans-significazione.*

L'inquadramento teilhardiano

Non manca però di originalità — disorientante — il prof. M. Essa consiste, oltre che nella succitata e infondata pretesa di rispettare, con la sua *transignificazione,* la *transustanziazione* tridentina, nel vasto inquadramento della sua tesi entro la concezione cosmica di Teilhard de Chardin e nella metodologia critica sintetica ed evasiva caratteristica del Teilhard. L'esposizione di G.M. viene quindi a costituire un saggio e dello svotamento dogmatico fatale nei negatori della *transustanziazione* e del declassamento critico derivante da tale metodologia teilhardiana. M. aggiunge inoltre altri originali elementi integrativi, che rientrano nelle sorprese sopra preannunciate e che vedremo.

Inutile dire che S. Tommaso è come da p. Teilhard, così da p. M., praticamente ignorato e respinto (144, 150 s.), come è rifiutata la metodologia « scolastica » (111) e l'analisi « meta-

fisica » (152, 175, 176) con le loro distinzioni ed obiettivazioni ontologiche, che si pretende di « superare » (mentre di fatto si rifiutano): « Bisogna ad ogni costo *superare*, per parlare della Presenza reale, un linguaggio puramente *metafisico* » (175), « spogliarsi di una tecnicità *metafisica*, inutile e sospetta » (176). (Posizione incoerente, come ho già sopra accennato, perché non si può svalutare la metafisica se non con una valutazione metafisica).

La densità ontologica della umanità di Gesù e dell'individuo umano è concentrata nel loro « corpo ». Alla preminenza data da Teilhard alla *materia* corrisponde in M. quella al *corpo*. Nonostante qualche fugace accenno ad « anima e corpo », viene ripetutamente condannato tale « dualismo », giudicato di deteriore marca scolastica e d'ispirazione greca. Tutto si risolve nel « corpo » (38, 40, 42, 43, 54, 56, 74, 79, 80): « Finché si conserva il *dualismo* di corpo e spirito si *snatura* l'umanità. Questo dualismo è spontaneo, quasi universale e tuttavia arbitrario. L'uomo vi si *disgrega*, riducendosi ... alla sola materia che egli chiama corpo e a una *mortale astrazione* che egli chiama spirito » (42); « *immortalità dell'anima* implica un dualismo inaccettabile... immortale è l'*uomo* e non solamente la sua *anima* » (54 s.); « il *corpo* e lo *spirito stesso* sotto forma somatica » (42). Alla base di questo v'è in M. la convinzione della verità dell'Evoluzionismo, che egli ritiene ormai scientificamente certo (37) (3) e con il quale spiega l'origine del corpo umano e, in definitiva, dell'uomo. M. abbraccia anzi la concezione evolutiva più radicale, universale e monistica di Teilhard de Chardin, secondo il quale tutto nasce *evolutivamente* dalla stoffa dell'universo che è la *materia*, mediante « una elaborazione continua delle potenze dell'universo, fino a che essa diviene spirito » (38). Anche per M. « la coscienza è fiorita sulla *complessificazione evolutiva cosmica*... Evolutivamente apparso nell'universo che egli corona, legato al cosmo come il fiore e il frutto al fusto, l'uomo è per il suo *spirito* l'*emergenza* suprema del mondo... » (52). Ed egli ritiene che resti «l'espressione della realtà profonda dell'uomo » (40). Inutile dire che M. ignora (perché metafisica) la luminosa concezione tomista dell'unità della persona umana, pur nel dualismo di anima e corpo (anima spirituale sussistente, *forma sostanziale* del corpo).

Ma come viene concepito dal M. questo « corpo »? L'evanescenza anti-ontologica della interpretazione eucaristica del M.

(3) E' una certezza infondata, come risulta dalle ampie critiche all'ipotesi evoluzionista che si moltiplicano sul piano scientifico e che ho cercato di riassumere nel mio modesto saggio: *La verità sull'evoluzione e l'origine dell'uomo*, presso: Centro Editoriale, p.zza S .Andrea della Valle, 3 Roma 00186.

qui ricompare. Va ricordato che M. dice « corpo », non « materia », come invece dice Teilhard parlandone come della « stoffa dell'universo ». Questa differenziazione dal Teilhard, sta proprio — in senso peggiorativo — nella linea della consistenza ontologica. Mentre la « materia » è dal Teilhard concepita (pur nell'erronea unificazione monistica) con massima densità ontologica, il « corpo » è dal M. come svotato. Questi, infatti, pur mantenendo la grande sintesi cosmica del Teilhard, meno coerentemente di esso si oppone a quella che egli considera « ingenua *cosificazione* » del corpo il concepirlo cioè come una « *cosa* ». Egli lo riduce a « *segno* di un soggetto » (40) e soprattutto a « *relazione* », « *rapporto* » al mondo intendendo questo proprio come « *costitutivo* » del corpo stesso (42), facendone emergere cioè, a scapito della realtà ontologica di soggetto, l'aspetto funzionale e attivo. E' una nozione poi continuamente ripetuta: « il rapporto personale con l'universo *definisce* il nostro corpo » (81), ecc. Lo stesso viene affermato per il corpo di Cristo: « il *rapporto costitutivo* al mondo costituisce il suo corpo » (186). L'attenzione è così distolta dal soggetto che diviene evanescente.

L'uomo è concepito quindi « costitutivamente » un « relazionato » al mondo, dal quale — dice M. (esclusivizzando aspetti anche veri) — « trae non solo il suo nutrimento e la sua bevanda, ma anche il suo sapere, il suo volere, la sua arte, la sua religione e la sua lingua, in una parola *tutta la sua verità* ». L'uomo pertanto, prendendo coscienza di tali *relazioni* — prosegue M., citando ora Teilhard — « amplifica la sua personalità... (produce) un'animazione progressiva dell'universalità delle cose... e il nostro vero *corpo* totale continua a formarsi »; perciò il mio corpo non è « una cosa », « una parte dell'universo » da me posseduta, ma la « *totalità* dell'universo, posseduta parzialmente » (38 s.). Si apre così tutta la fantasiosa concezione monistica del Teilhard, per arrivare poi rapidamente a un punto caratteristico e cruciale del M., che vedremo tra un momento. L'uomo, *puntualizzato* nel suo corpo è, a sua volta, ridotto a *relazione* al cosmo, viene come « incorporato » nel cosmo stesso e inserito nell'universale processo evolutivo, che sboccherà nel « nuovo cielo e nuova terra » di 2 Pt 3, 13, Ap 21, 1.27 (novità allineata all'evoluzione del mondo, mentre in realtà esprime la *miracolosa* trasformazione cosmica della fine dei tempi, concomitante alla *miracolosa* risurrezione dei corpi). Ma è Cristo che « si è incorporata tale evoluzione » e opera dall'*interno* stesso del cosmo (188). All'evanescenza della persona di Cristo, confusamente ridotta da Teilhard a tale misteriosa forza *immanente*, corrisponde in M. l'evanescenza della riduzione del *corpo* di Cristo al suddetto «rapporto» al cosmo: « il corpo è questo rapporto stesso » (92).

* * *

M. qui aggiunge il fatto determinante della *Risurrezione.* Essa crea il « nuovo *rapporto* di *Cristo risorto* con il mondo » (135) (4). E' risorgendo — afferma M. — che Cristo inserisce progressivamente nel *cosmo* la *vittoria sulla morte,* associandosi progressivamente il cosmo stesso « come suo corpo » fino alla finale trasformazione escatologica. Il trionfo sulla morte è presentato pertanto solo in relazione al corpo e al cosmo, invece che all'anima umana e alla vita soprannaturale (che sono, in realtà, l'unica ragione della finale risurrezione dei corpi e della trasfigurazione cosmica). M. evidenzia cioè solo la *legge della morte,* quale è espressa nella realtà cosmica dalla legge fisica della degradazione energetica, ossia dell'aumento dell'*entropia:* la vittoria contro tale legge si ridurrebbe all'inversione di segno, passando all'« entropia negativa » da M. chiamata «neghentropia».

E prima della nascita e della morte e risurrezione di Gesù? Vano cercare chiarezza e coerenza in una concezione tutta ancorata alle nebulosità e fantasie teilhardiane secondo cui tutto è *monisticamente* mosso dalla *immanente* presenza di Cristo (alfa e omega). Nessuna offesa per Teilhard e per M. a parlare di « fantasie », perché M. stesso si compiace di affermare, citando Teilhard, che « alla scala cosmica solo il *fantastico* ha delle probabilità di essere vero » (184). Il guaio è che qui si tratta di nebulosità incoerenti. Comunque per M. nessun dubbio: « Lo spirito della Risurrezione » è « energia non semplicemente cosmica che supera e contiene le strutture del mondo e le rinnova senza annientarle » (90); « la finalità del mondo è *divenire,* nella *risurrezione,* il *corpo* stesso di Cristo » (184).

Ed ecco il problema eucaristico a cui mira, in definitiva, tutto il libro. M. si riallaccia alla spiegazione già data della transustanziazione, rivedendola alla luce della evoluzione cosmica, del corpo come « rapporto » e della Risurrezione.

---

(4) Non mi fermo sulla nebulosa concezione del M. circa la realtà della Resurrezione di Gesù e la verità del suo corpo glorioso. Non si vede comunque come essa possa sottrarsi all'evanescenza derivante dalla riduzione del « corpo » a puro « rapporto » e dalla confusa nozione di un « al di là » estraneo, per il corpo risorto, allo spazio e al tempo. Il M. ignora il fatto che il corpo *glorioso,* pur essendo spiritualizzato e totalmente docile all'anima immortale (1 Cr 15, 42 ss.), resta ancora sostanzialmente *corpo,* come risulta dal dogma della risurrezione finale dei corpi, dal dogma della Assunzione di Maria e dal modo come Gesù risorto si è presentato ai discepoli. Ciò implica, pur nel mistero delle altre sue proprietà, che esso mantenga una propria *quantità dimensiva* e un proprio *ritmo temporale.* Esso deve quindi sempre trovarsi *visibilmente* presente in qualche *luogo,* con la sua fisica e individua realtà, dove cioè, secondo S. Tommaso, sia presente « per modum quantitatis ». Secondo S. Tommaso la presenza nell'Eucaristia è invece « per modum substantiae » il che elimina, pur nella profondità del mistero, l'assurdo della multilocazione. Ma M. ignora S. Tommaso. Per sé, basterebbe la negazione di questa quantitativa consistenza corporea della natura umana di Gesù risorto, per infirmare essenzialmente la *transustanziazione.*

Per M. « l'Eucaristia comanda una visione del mondo nella quale la presenza di Cristo invade, a poco a poco, la storia e l'universo » (128). A tal riguardo egli cita, con entusiasmo, Teilhard de Chardin: A ciascun istante *Cristo Eucaristico*... controlla tutto il movimento dell'Universo... La nostra umanità assimilando il *Mondo* materiale [per nitrizione, ecc. mediante cioè quei « rapporti » già affermati da M.] e l'*Ostia* assimilando la nostra umanità, la *Trasformazione eucaristica* oltrepassa e completa la transustanziazione del pane dell'altare. Progressivamente essa *invade irresistibilmente* l'*Universo* »; « in un secondo senso generalizzato, ma vero, le *Specie* sacramentali sono formate dalla *totalità del mondo* » (127). M. non teme di citare Teilhard anche nella celebre « Messa sul mondo »:« Ricevete, signore, questa *ostia totale* che la Creazione, mossa dalla vostra attrazione vi presenta all'alba novella... la *consacrazione* ha un effetto universale... ha invaso individualmente e nel loro insieme ogni elemento del nostro *Cosmo*... In forza dell'immersione del Verbo in seno al Mondo, le grandi acque della Materia si sono caricate di vita... l'Universo, immensa Ostia, è divenuto Carne... » (213). Lirica o delirio teologico?

* * *

La congiunzione Risurrezione - Eucaristia

Viene infine il contributo più specifico del libro, il punto che vorrebbe essere integrativo del Teilhard e chiarificativo: lo stretto legame tra Eucaristia e Risurrezione. « Pertanto — afferma M. — l'una non va senza l'altra. Tra l'Eucaristia e la Risurrezione l'unità è perfetta. L'Eucaristia riposa interamente sulla Risurrezione » (129); e nell'articolo succitato della N.R.Th.: «La presenza eucaristica non è che *un caso particolare* della Risurrezione » (782). Vorrebbe essere dunque questo il segreto ultimo della *transustanziazione.*

Di fatto, tale collegamento esiste. L'Eucaristia rende infatti presente Gesù attualmente risorto. Ma ciò è insignificante quanto alla verità e alla spiegazione della presenza reale. Tanto è vero che all'ultima cena, quando fu istituita l'Eucaristia e attuato per la prima volta il mistero della *transustanziazione,* Gesù non era risorto.

E' anche vero che con la Risurrezione Gesù attualizzò la sua *Signoria sul mondo,* divenendo, in particolare, *vincitore della morte* (cfr. Rm 6, 9; 1 Cr 15, 26); come è vero che l'Eucaristia è cibo di *vita eterna* (cfr. Gv 6, 50). Ma ciò in ben noto senso, totalmente estraneo alle spiegazioni del M.

Tale collegamento viene infatti dal M. inquadrato e ribadito nelle arbitrarie e svotanti interpretazioni già viste sopra. Tale

« Signoria di Cristo » risorto si attuerebbe cioè puramente come nuovo « rapporto » alle oblate in quanto totalmente «finalizzate» a *esprimere* l'avvenuta vittoria sulla morte; vittoria per ora *parcellare* e *nascosta,* ma che sarà *escatologicamente* estesa a tutto il *cosmo,* senza frattanto nessuna trasformazione ontologica delle oblate stesse: « Gesù risorto non ha perduto un *rapporto* essenziale che *costituisce,* nella vita che ci dona [in che senso? mediante o no l'Eucaristia?] il mistero glorioso del suo *corpo* » (159); « Cristo risuscitato [con il corpo glorioso evanescente in quel puro « rapporto »?] è il principio del rinnovamento *escatologico* [senza ontologico riferimento all'Eucaristia] dell'universo » (Art. cit. 781). D'altra parte l'estensione di tale « rapporto espressivo » e « donazione vitale » a *tutto il cosmo* li svota, oltre che di concreti riferimenti ontologici (salva la confusa concezione monistica teilhardiana), di soprannaturale riferimento sacramentale alle anime.

Le seguenti parole, alla fine dell'articolo succitato della N. R. Th., strettamente collegato al libro, centrano sinteticamente questa dottrina: « Nell'Eucaristia il Cristo della Risurrezione anticipa, in forma particellare e nascosta, su un doppio elemento di questo mondo la conversione dell'*universo* nella *verità del suo corpo.* Al termine della storia... farà dunque dell'*intero cosmo* il suo proprio corpo, perché *esprimerà* nell'universo ciò che egli è in se stesso come risuscitato, cioè il Principio e la Sorgente d'una vita sulla quale, come ci dice S. Paolo "la morte non ha più dominio" ..... L'Eucaristia apparisce quindi come l'anticipazione sacramentale del mondo della Parusia. Cristo è là presente come possessore di un dominio pieno, ma ancora nascosto sul mondo. A questo titolo egli fa di un elemento dell'universo [le oblate] ciò che egli farà dell'universo, al momento della Parusia, convertendolo [le oblate, non le anime] alla Vita liberata dalla morte, che *definisce* [?] il suo proprio corpo. La Presenza reale nel mistero eucaristico ci apparisce quindi come una Presenza di Cristo per *dominio* personale del mondo [capace di finalizzare le cose in quel modo esclusivo visto in principio], inerente alla sua Risurrezione... in grazia al quale dominio Cristo può darci, mediante il pane e il vino, la sua propria vita senza morte. Con l'attirare a sé, in segreto, alcuni elementi del mondo [le oblate] perché divengano e rimangano l'*espressione* personale e vivente [simbolo] della sua morte indissociabile dalla sua Risurrezione, Cristo ne fa, *in tutta verità* [!] il suo corpo » (Art. cit. 782 s.).

La vera « transustanziazione » è scomparsa: e con essa la reale Presenza.

PIER CARLO LANDUCCI

COME SI FA LA FILOSOFIA - II

FONDAMENTALE CRITICITA' DEL METODO FILOSOFICO

La filosofia ha un compito essenzialmente costruttivo. E' ciò che s'è visto nel paragrafo precedente. Ma poiché la filosofia, rispetto a tutte le altre scienze umane, è radicale, cioè va alla radice delle cose e del sapere umano, il suo compito è anche fondamentalmente critico.

La parola « critico », da Kant in poi, ha assunto in filosofia un significato prevalentemente negativo: l'accentuazione dei limiti della ragione. Kant confessa apertamente che il compito della filosofia è quasi esclusivamente negativo.

L'affermazione importa una grave svalutazione del compito e del valore stesso della filosofia, la quale viene insistentemente invitata a rinunciare alle sue pretese di conoscere le cose come sono in se stesse. Un invito cioè a rinunciare a se stessa. La Critica della Ragion Pura si può definire l'arte di far morire la filosofia per eutanasia. E' tutta un'autocritica intesa a mettere in rilievo non i valori, ma i disvalori della mente umana. Un'esortazione ad accettare volontariamente la morte, invito al suicidio. Restringere infatti la capacità conoscitiva della ragione equivale a condannare la filosofia a morire di asfissia, ad abdicare al proprio valore e ai propri diritti a favore delle scienze empiriche.

La critica filosofica ha il compito di verificare non solo i propri limiti, ma soprattutto i propri poteri conoscitivi, la loro estensione, veramente trascendentale, non nel senso di un rachitismo conoscitivo rattrappito entro i limiti di un soggetto prigioniero dei sensi e di se stesso, ma trascendentale nel senso di una estensione universale, onnicomprensiva, trascendente ed oltrepassante tutti i limiti della sensibilità, coestesa ed abbracciante la totalità dell'essere, senza eccezione ed esclusione.

La critica filosofica deve recuperare, restaurare e rivalorizzare l'intuizione intellettiva che è insieme conoscenza ed esperienza, contemplazione ed attiva trasformazione del mondo, percezione e vissuta presenza interiore di tutto ciò che esiste ed è conoscibile, immediatezza di contatto del soggetto con l'oggetto, dell'intelletto con le cose, unità e pur distinzione dell'ideale e del reale, concetto di ogni concetto perché presa di possesso

conoscitiva dell'atto d'essere che è atto di ogni atto e perfezione di ogni perfezione.

Il punto supremo del momento critico della filosofia sta qui, oppure sarà perduto per sempre. E' la condizione prima per far uscire la ragione umana e la filosofia dal ghetto.

A partire di qui, e solo a partire di qui, è possibile imbastire una critica costruttiva della filosofia. Quando si vuol cominciare al di là di questo momento primigenio si perde la chiave che sola permette di entrare nel dominio della critica autentica e finisce per far morire la critica alle sue stesse radici.

Né si creda che in questo modo si ritorni all'ingenuità precritica.

Questa è critica della critica che mette in luce un difetto fatale della critica di tipo cartesiano e kantiano e di tutte quelle (non esclusa la Scolastica) che ne seguirono e che, in un modo o nell'altro, ne subirono l'influsso.

La critica filosofica non può essere né ingenuamente ottimista, né desolatamente pessimista. L'estensione ed i limiti della filosofia coincidono con l'estensione ed i limiti dell'intuizione intellettuale. Nulla può sfuggire alla capacità critica della ragione umana se questa poggia sulla base dell'intuizione intellettuale. L'intuizione intellettiva conferendo al discorso mentale un valore onniconoscitivo lo rende perciò stesso onnicritico. Ed è ancora grazie all'intuizione intellettiva che la ragione diviene capace di giudizio autentico e valido, anzitutto sui propri atti, ma insieme su tutta la realtà precisamente nella trasparenza del tutto all'intuizione intellettiva.

La riduzione kantiana dell'ambito e dei poteri della ragione pura ne indebolisce paurosamente le dimensioni quantitative, senza avvertire che la riduzione quantitativa implica (in campo gnoseologico) la riduzione qualitativa.

Non ci si fraintenda. L'intelletto umano è certamente limitato, ma solo nel *modo di conoscere*. E' limitato qualitativamente perché, pur conoscendo tutto fin dal suo primo esercitarsi, conosce tutto solo imperfettamente, confusamente, oscuramente, indistintamente.

Il progresso nel sapere ha il compito di dipanare lentamente durante l'intero corso della vita questa imperfezione primordiale rendendo via via sempre più chiaro, più esplicito, più consapevole, più limpido, più distinto il contenuto onnicomprensivo dell'intuizione intellettiva nella quale tutta la realtà è già presente. Non com'è presente a un intelletto divino che non potrebbe intuire perfettissimamente senza cessare di essere Dio. Siamo ben lontani dall'ottimismo idealistico in cui la realtà e razionalità coincidono perfettamente. Il valore critico dell'intuizione intel-

lettiva nonostante la sua imperfezione ha qualcosa di assoluto che assolutizza il valore di ogni critica. Ha qualcosa di assoluto precisamente perché onnicomprensiva abbracciante e contenente in sé la totalità delle cose. Una critica non poggiante su questa base rimane sempre una critica sradicata che minaccia sempre la validità di ogni giudizio umano, perché originariamente privo di fondamento.

Nell'intuizione intellettiva sta tutta la grandezza e la miseria della situazione umana: la grandezza data dalla capacità onninclusiva del conoscere umano, la debolezza causata crepuscolarità che riveste e investe l'intuizione intellettiva; crepuscolarità che l'uomo non riesce a rimuovere interamente vita natural durante.

Ciò non toglie che la criticità umana si fondi proprio sull'inesauribile capacità di chiarimento, di esplicitazione progressiva, di dipanamento, sempre crescente a cominciare dall'iniziale crepuscolarità fino alla piena consapevolezza del possesso del sapere critico sia pure parziale della realtà. Per questo il valore e il significato critico del conoscere è essenzialmente e primariamente costruttivo: è il costituirsi stesso del sapere a tutti i livelli.

Alla base della capacità critica sta dunque qualcosa di positivo, di assoluto, di radicale, che rende possibile la critica stessa. Alla base della critica perciò non si può mettere il dubbio, il mistero, l'inafferrabile, l'irrazionale o anche il razionale senza l'intuizione intellettiva. Di fatto vi è sempre l'inesauribile ricchezza del contenuto oggettivo e soggettivo, avente in sé qualcosa d'infinito. Vi è l'eccedente ricchezza dell'intuizione intellettiva dell'essere dalla quale prende luce ogni ulteriore conoscenza e ogni critica o autocritica, perché costitutivo del fondamento metacritico di ogni critica.

Tale è il momento supremo del conoscere, coincidente con il vedere intellettivo, all'interno del quale si fa possibile ogni giudizio, ogni dubbio, ogni critica, ogni progresso conoscitivo, di qualsiasi genere.

Fondare l'avvio critico sul dubbio, sull'incerto, sul momento imperfetto della conoscenza, sia in linea individuale sia in linea storica e sociale, è lo stesso che fondare la capacità radicale del chiarimento dell'esplicitazione, del progredire e del crescere della luce, sull'oscurità e sulla tenebra.

Vi è alla radice della conoscenza umana qualcosa di luminosissimo capace di dissipare la tenebra del dubbio, dell'incertezza quali essi siano: l'intuizione intellettiva dell'essere, il momento metacritico nel senso di supercritico.

La filosofia occidentale moderna e contemporanea si è tro-

vata impigliata in difficoltà gnoseologiche inestricabili per aver voluto fondare l'intero fenomeno del conoscere umano sul momento imperfetto e traballante dell'intelletto discorrente, ossia dell'intelletto impegnato nello sforzo di liberarsi dalle sue imperfezioni e dai suoi limiti qualitativi, lasciando fuori il contenuto attorno a cui si svolge il discorrere stesso. In parole più chiare il discorso critico della filosofia occidentale moderna e contemporanea sarebbe come un discorrere intorno alla visione oculare escludendo la componente essenziale della luce. E' un metodo che, cominciando dal negativo, non può finire che nel negativo.

Lo sforzo di autoliberazione dell'intelletto discorrente, ragionante, dubitante, criticante e autocriticante, è possibile e pensabile solo all'interno dell'intuizione intellettiva metacritica dell'essere, vale a dire all'interno della luminosità originaria da cui prende senso ogni nostra conoscenza ed esplicitazione all'interno del contenuto dello spirito.

Nulla di ciò che si fa presente alla mente è mai del tutto sconosciuto, perché già preconosciuto come esistente. E poiché l'esistere è per l'intelletto ciò che è la luce per l'occhio, ogni cosa è già auroralmente conosciuta fin dal principio, perché l'esistere rientra nell'essenza stessa del conoscere. Tutto ciò che si presenta alla mente è dunque, in certo qual modo, sia pure imperfettamente, già interno alla preconoscenza di ogni cosa nella virtuale onnicontenenza dell'atto d'essere.

Riconoscere nell'intuizione intellettiva la base critica del conoscere umano è lo stesso che mettere a fondamento di tutto l'edificio conoscitivo l'affermazione anziché la negazione, nella consapevolezza facilmente dimostrabile, che ogni negazione presuppone l'affermazione e vi si fonda.

IL PRIMATO DEL POSITIVO

Il discorso fatto nel capitolo precedente ci costringe ad approfondire ulteriormente il primato del positivo di fronte all'intero corso della filosofia moderna occidentale tutta fondata sul primato originario del negativo.

Il termine «positivo» si prende qui in senso forte e nello stesso tempo amplissimo. Lo stesso si deve dire del termine «negativo» anche se questo termine è sempre necessariamente meno ampio del positivo, non fosse altro perché non è possibile comprendere il negativo senza pre-comprendere il positivo. Il concetto più positivo di tutti è l'*esistente*, quello più negativo è il *nulla*. L'esistente infatti coincide con tutto ciò che, in qualche modo, è reale.

Il nulla non ha alcuna estensione perché nega la ogni realtà e perciò ogni estensione. Ciò si rende manifesto sul piano terminologico, dove non è difficile rendersi conto che la parola « niente » (dal latino nec-ens) presuppone la parola *ente* (esistente). La negatività espressiva interiore (ideale e concettuale) si fa palese in quella esteriore (orale, linguistica, terminologica), l'una e l'altra traducono rispettivamente sul piano del concetto e del linguaggio, la negatività del piano delle cose stesse. Ritorna qui il rapporto già precedentemente illustrato: cosa - ideale - parola. Come la parola *niente* poggia interamente sulla parola *ente*, così ogni idea negativa e ogni negazione poggia interamente sul corrispondente positivo.

Altrimenti diviene impossibile ogni negatività.

Appunto perché positivo e negativo cominciano con l'opposizione primordiale tra l'ente e il nulla, si coestendono a tutto l'ambito della realtà. E' dunque positivo tutto ciò che implica perfezione, è negativo tutto ciò che implica imperfezione a tutti i livelli.

E' positiva l'unità rispetto alla molteplicità.
E' positivo l'identico rispetto al diverso.
E' positivo l'attivo rispetto al passivo.
E' positivo il più, negativo il meno.
E' positivo il tutto, negativa la parte.
E' positivo il perfetto, negativo l'imperfetto.
E' positivo lo stabile, negativo l'instabile.
E' positivo il semplice, negativo il composto.
E' positivo il bene, negativo il male.
E' positivo il bello, negativo il brutto.
E' positivo il vero, negativo il falso.
E' positivo l'interiore, negativo l'esteriore.
E' positivo il totale, negativo il particolare.
E' positivo l'ordine, negativo il disordine.
E' positivo l'intuire, negativo il discorrere.
E' positiva la priorità, negativa la posteriorità.

E' positivo l'ente, negativo il non-ente: dalla quale negatività dipendono tutte quelle sopra elencate e molte altre che sarebbe troppo lungo elencare e che pervadono tutto il linguaggio umano.

Il rapporto positivo-negativo è qualcosa che appartiene alla realtà sul piano esistenziale. Non è una dialettica astratta, ma la dialettica stessa delle cose che si trasferisce nella mente, attraverso il conoscere, nel linguaggio attraverso l'espressione orale e scritta.

E' una dialettica avente un senso e una precisa direzione:

il negativo trova sempre la sua giustificazione e la sua salvezza, il suo riscatto nel positivo e non viceversa.

Ogni filosofia che, avvertitamente o meno, rovescia la direzione di questa dialettica conferendo il primato al negativo anziché al positivo, si mette nell'impossibilità di conclusioni filosoficamente valide.

Nella filosofia moderna e contemporanea è avvenuto precisamente questo fenomeno: il negativo ha preso il sopravvento sul positivo. La metodologia della massima parte della filosofia attuale è inficiata alla radice di questo male oscuro che ne rende rachitico lo sviluppo.

Per la conferma della negatività come punto di partenza e come fondamento del pensiero europeo moderno è sufficiente portare tre esempi storici.

1) Renato Descartes fa nascere il principio della filosofia dalla opposizione dialettica tra il dubbio circa tutte le altre cose, delle quali non posso mai sapere se sono o non sono vere e il principio: « penso dunque sono » (Cfr. Quarta parte del Discorso del Metodo), del quale non posso in nessun modo pensare che sia falso. La lettura delle pagine dell'intero discorso del Metodo è in continuo richiamo a questa contrapposizione fondamentale. La verità del « penso dunque sono » sorge tutta dal tener separata ogni altra verità, inclusa in questa solo in secondo momento, purché si sappia procedere secondo la regola dell'idea chiara e distinta. Si fa evidente non soltanto la radicale dialettica negativa che investe tutto il procedimento cartesiano, ma anche la riduzione esclusivistica alla sola certezza dell'*io penso* accuratamente isolata e divisa da ogni altra certezza.

2) La sintesi a priori di Kant nasce dall'opposizione tra la esperienza colta dall'intuizione sensibile e dalla conoscenza pura a priori, indipendente da qualsiasi esperienza. Se non vi fosse prima questa radicale opposizione all'interno della conoscenza umana, non vi sarebbero mai i giudizi sintetici a priori. La negatività di base si fa ancora più evidente che in Cartesio. Il conoscere stesso nasce da questa opposizione primigenia. Il riduzionismo negativo della capacità della ragione di oltrepassare l'esperienza sensibile per Kant è il principio stesso della filosofia.

   I postulati della ragion pratica nascono, a loro volta, dalle antinomie della Ragion Pura teoretica dove vengono apertamente poste a confronto tesi e antitesi creanti un conflitto teoreticamente insuperabile (Widerstreit). Il superamento

pratico non accontenterà i suoi seguaci dell'idealismo trascendentale.

Queste negatività di fondo portano logicamente ad una concezione puramente negativa della filosofia, come lo stesso Kant non esita ad affermare nella parte ultima e conclusiva della sua opera maggiore: *Dottrina trascendentale del metodo*, dove trascendentale dice anzitutto esclusivismo aprioristico ed opposizione ad ogni filosofia che abbia ancora fiducia di conoscere le cose in se stesse.

L'esclusione del così detto « dogmatismo filosofico », in realtà è l'esclusione del « positivo ».

Non stupisce dunque che proprio qui Kant affermi, con enfasi degna di miglior causa: « la grandissima, e forse unica, utilità d'ogni filosofia della ragion pura è, dunque, soltanto negativa ». « E' umiliante per la ragione umana che essa nel suo uso puro non conchiuda nulla, e per di più abbia bisogno anche d'una disciplina per frenare i suoi eccessi e per prevenire le illusioni che gliene vengono » (Cfr. Critica della Ragion Pura, Laterza, Bari, 1959, vol. II, p. 621).

3) Tutto storicamente è ormai pronto per l'instaurazione del metodo fondato sulla contraddizione universale come base e fondamento della filosofia. Così avverrà in Hegel dove tutto comincia con l'opposizione contraddittoria di essere e di non-essere. L'uno non può stare senza l'altro, e mutuamente si negano per annegare e scomparire nel divenire ch'è la vera struttura della realtà, fatta di contraddizione che è la struttura stessa della realtà. Ciò che di fatto è, non è né l'essere né il nulla ma il divenire in cui perdono i loro connotati. Per una più ampia esposizione del metodo dialettico hegeliano rimandiamo all'eccellente lavoro di *Fr. Grégoire, Etudes Hegeliens, Les points capitaux du système,* Louvain - Paris, 1958. Vedere specialmente l'*étude II: l'universelle contradiction* (pp. 54-117). (1)

Sarà questa la nuova metodologia filosofica caratterizzante la nuova età. Dallo hegelismo al marxismo, al positivismo, all'esistenzialismo. A questo modo di concepire la realtà che comincia con l'identificazione dell'essere e del nulla, qualificato come me-

(1) « Questo puro essere è la pura astrazione, e per conseguenza l'assolutamente negativo, il quale preso anche immediatamente, è il niente... Reciprocamente, il niente, considerato come codesto immediato eguale a se stesso, è il medesimo che l'essere. La verità dell'essere come del niente è perciò l'unità d'entrambi. Questa unità è il divenire » (Hegel, Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, Trad. di Ben. Croce, Bari, La Terza, I, Logica, par. 87-88, pp. 89-90).

todo trascendentale s'inchineranno filosofi e teologi, senza troppo sottilizzare e senza una severa critica che ne metta in luce tutta l'interna inconsistenza nonostante l'apparenza fascinosa e deludente. Il primato del positivo cioè dell'essere viene così interamente superato. Ma annullare questo primato significa anche modellare la realtà al pensiero, non il pensiero alla realtà. E' la fine della serietà della filosofia. La filosofia diviene un gioco di parole: facendo cominciare il divenire dal conflitto ente-niente, illusoriamente identificati e superati, la filosofia moderna affonda le sue radici nel negativo dell'alterità, dove il positivo e il negativo, il bene e il male, il vero e il falso, finiscono con essere la medesima cosa, con la conseguenza di non sapere più dove sia l'uno e l'altro. Smarrimento della realtà e smarrimento della verità vanno insieme.

La gravità di questa nuova metodologia filosofica è di portata incalcolabile per comprendere la regnante confusione delle idee, questa nuova Babele che rende inquieta l'umanità. L'alterità e l'opposizione sono negatività che portano alla negatività, all'impossibilità di *costruire* la verità che è sempre e solo *ricostruzione* della realtà.

Si parte dall'implicito pessimismo del primato del diverso sull'identico, della molteplicità sull'unità e si finisce nell'esplicito pessimismo circa la possibilità di raggiungere una buona volta la verità. Nella misura in cui la filosofia moderna introduce l'unificazione artificiosa soggettiva, aprioristica e demiurgica del soggetto conoscente (a priori) nella realtà, andiamo ben oltre l'astrattismo e il formalismo, perché non ci si accontenta più di dare il primato all'idea sulla realtà, ma si costruisce la realtà cosmica e non cosmica sul modello del conoscere umano, del discorrere dialettico tradotto in divenire storico.

Nella misura in cui la filosofia moderna introduce l'unità sintetica e demiurgica del soggetto conoscente a priori, decade in un formalismo di nuovo genere.

Alla metodologia dell'ascolto e della docilità alla voce delle cose viene sostituita la metodologia dell'imposizione soggettiva e arbitraria.

Una vera violenza teoretica che finisce con il gettare il ridicolo sulla filosofia, svuotandola di valore scientifico e riducendola a mera opinione.

La filosofia come scienza finisce con lo sparire dinanzi alla filosofia come pura ideologia prefabbricata, o peggio ancora, come ideologia arbitrariamente manipolatrice della prassi, riducendosi a mera prassi politica: una identificazione tra teoria e prassi che del resto è implicita nelle premesse hegeliane. Non soltanto la filosofia non rispetta più le cose esprimendone le ca-

ratteristiche e le leggi profonde, ma la dittatura dell'idea sulle cose si trasforma presto (come storicamente è avvenuto e avviene) in dittatura politica dove la tirannia sulle cose si trasforma in tirannia dell'uomo sull'uomo, strumentalizzato e asservito ad un'ideologia divenuta cieca idolatria, cui tutto deve venire sacrificato, senza alcun riguardo al valore dei valori ch'è la singola persona umana. Un vero imperialismo ideologico che rende schiavi milioni e milioni di uomini.

* * *

L'autentica metodologia filosofica rispetta il primato del positivo in molti modi.

I) Anzitutto rispettando il primato dell'identità sulla diversità, l'alterità e l'opposizione. Primato dell'identità sorgente e condizione prima di ogni alterità e diversità. Tutto infatti nasce dall'identità e tende all'identità. Ogni alterità e diversità è posteriore e interiore all'identità. In tutti gli esistenti è sempre lo stesso atto d'essere che *diversamente* si realizza nei diversi esistenti. L'atto d'essere dona l'identità ad ogni esistente. Ed è proprio perché questo esistente è identico a se stesso che è diverso da ogni altro.

Il primato dell'identità sul piano della realtà non ha bisogno di essere imposto dalla mente e dalle ideologie umane. Ha solo bisogno di venire riconosciuto e rispettato.

L'insieme della realtà è tutta interiore all'identità come è interiore all'essere. Se chiamiamo sintesi l'insieme delle cose, qual è colto inizialmente dal nostro intelletto, dovremo dire che la sintesi precede e comprende in sé ogni alterità e molteplicità. Prima è l'identità come pienezza che comprende e trascende l'alterità e la diversità, poi queste ultime, nascenti dall'identità e dentro l'identità così come nascono dall'essere e dentro l'essere. E' chiaro che l'identità di cui si tratta è l'identità dell'atto d'essere, costitutivo primo, virtualmente contenente le cose tutte. Non è dunque l'identità che nasce dalla diversità, ma viceversa: l'alterità nasce dall'identità, si sviluppa nel suo interno, vive e viene alimentata dentro l'identità nel senso spiegato.

Al contrario nella filosofia moderna la sintesi si sovrappone artificiosamente dall'interno quasi a rattoppare e ricucire la realtà originariamente dilacerata, rotta in un'infinita molteplicità caotica, fatale conseguenza dello smarrimento dell'essere, l'unico glutine capace di imparentare e unire tutto in via di costituzione e in via di risoluzione. Il rattoppo costituito dalla sintesi di tipo kantiano ed hegeliano rimane esteriore, tardivo, superficiale, inefficiente. Le rotture della realtà (le contrarietà o apparenti con-

traddizioni), anteriormente ad ogni rammendo, inventato dalla mente umana, sono saldate alla base nella radice stessa dell'essere che è l'identità svolgentesi nell'infinitamente prolifica fioritura della molteplicità e diversità.

Lo smarrimento dell'essere è dunque all'origine del rovesciamento della prospettiva metodologica della filosofia occidentale: mancando il costitutivo primo che accomuna le cose tutte all'interno e dall'interno della comunione universale dell'essere, perfezione fondante di tutto ciò che è comune a tutti gli esistenti e tutto ciò che è proprio di ciascun esistente, occorreva il rattoppo esterno, sempre fragile e sempre insoddisfacente, come traspare chiaro da tutte le pagine della Ragion Pura di Kant e com'è fragile ogni prodotto della mente umana, quando non esprime le cose come sono, ma vorrebbe che fossero ciò che non sono.

All'universale comunione nell'essere viene sostituita l'universale contraddizione interna alle cose stesse che nessun soggetto umano potrà risanare. Una contraddizione che si proietta poi nelle cose e nella storia, apportatrice di disgregazione, di dissenso, di guerra eufemisticamente camuffata di rivoluzione, come nec sario movente della storia, prodigioso talismano per l'asse mento della società. Alla sintesi connaturata con le cose, c connaturato l'essere, viene surrogata la sintesi, demiurgico e digo regalo del soggetto umano, al cosmo e alla storia. Una slazione, un ordine, un'interpretazione che le cose non offrir bero perché solo il soggetto è capace di donarlo. Un dono ch procede dal di là delle cose stesse (dalla miracolosa attività trascendentale) che vorrebbe sanare la sempre sanguinante ferita della lacerazione originaria della contraddizione; in realtà si tratta solo di contrarietà e diversità nell'identità dell'essere. La contraddizione cacciata dalla porta, rientra dalla finestra. Smarrito l'essere fatalmente si ricade nel pluralismo assoluto, nel totalmente altro (ganz anderes), dove non vi è più nulla in comune.

Il pluralismo assoluto in filosofia non è altro che la contraddizione tra essere e non-essere, non più superabile né risolvibile, dalla porta di servizio, dopo che la macchina della sintesi sperava di averla annientata per sempre.

Il cosmo e la storia rimangono così intessuti di contraddizione, di alterità, illusoriamente superati dal troppo artificioso cataplasma della sintesi.

L'affermarsi del pluralismo è l'implicita ammissione della impossibilità che ha la mente umana di attenuare la forza ineludibile della contraddizione.

Sta qui la differenza tra la filosofia moderna e contemporanea e quella classica. Nella filosofia attuale il principio costitu-

tivo primario è la contraddizione, anima della realtà; nella filosofia classica realista, e perciò degna del nome di «scienza» nel senso forte della parola, il principio costitutivo primario, anima della realtà, è il *principio d'identità*, non certo inteso in senso astratto, vuoto, unisignificativo, chiuso, ma come affermazione d'essere, in senso concreto di virtuale pienezza onnicomprensiva, compresa tra i due poli: da una parte l'*atto d'essere* fondante ogni esistente e la loro totalità, dall'altra l'*intuizione intellettuale* soggettivamente onnicomprensiva in cui rifluisce e si rende trasparente la totalità oggettiva. Se questo volesse denominarsi sintesi si vede subito quale senso assume qui tale termine. Non sarà più la sintesi-turabuchi della moderna metodologia filosofica, ma l'unità oggettiva fatta di comprensività totale e trascendentale pienezza in cui non viene esclusa né la diversità né la molteplicità, ricomprese nell'unità plastica come viene offerta dalla realtà stessa che si potrebbe ottimamente chiamare « analogia ».

Soltanto il metodo che riconosce e rispetta l'originario primato dell'identità, nel suo multiforme sbocciare e fiorire del molteplice e del diverso dalla medesima comunione dell'essere, diviene uno strumento davvero utile per la filosofia che non ha il compito di portare la pace del soggetto nella guerra oggettiva delle cose, ma soltanto di scoprire il principio oggettivo in cui tutte le cose trovano la loro pacificazione, la loro unità, la loro comunione. Ogni molteplicità, ogni diversità, ogni alterità non esclude mai, anzi presuppone l'unità originaria dell'atto d'essere, che tutto unisce in linea costitutiva e in linea risolutiva. In altre parole la contraddizione non è e non può mai essere interna alle cose. Sta solo alla base del conoscere umano come strumento dialettico per la scoperta delle leggi più profonde della realtà: uno strumento che aiuta la mente a risalire di grado in grado fino all'assoluto, dove l'Identità si ripresenta nella sua assoluta purezza davvero superiore e trascendente ogni molteplicità e alterità, pur essendone la Fonte Prima e inesauribile.

La contraddizione (la contrarietà intesa come diversità) non può essere dunque la « mediazione », lo « strumento », la « causale » generatrice dell'identità. E' vero l'opposto; l'identità o sintesi naturale data dall'atto d'essere si svolge, si apre, si espande in diversità e molteplicità, senza mai rompere i ponti con nessuna cosa. L'universale piattaforma dell'identità accoglie in sé la diversità, l'alterità, la molteplicità, quasi a manifestare la sua interiore pienezza, dove tutte le cose simultaneamente si uniscono e si diversificano, per meglio mostrare quanto sia infinitamente ricca la Fonte Prima e purissima da cui i molteplici provengono. Per questo nella natura e nella storia è molto più profondo, più universale, più comune, ciò che unisce, lega ed

affratella che non ciò che divide. E' una conclusione pienamente confermata dall'attuale stato della scienza e sotto questo aspetto irreversibile.

Non è realismo la metodologia già fin troppo abusata in filosofia, in storia, in teologia, della contrapposizione ad ogni costo, dove si esaspera l'alterità e la diversità, l'impossibilità d'incontro e di dialogo tra le diverse epoche storiche, le diverse culture, le diverse ideologie, le diverse etnologie, persino le diverse concezioni teologiche per la costituzione della assoluta diversità, del pluralismo rigido e assolutamente irriducibile all'unità, fatto apposta per riportare, nel mondo d'oggi, un manicheismo di nuovo genere mascherato di storicismo, di strutturalismo, di esistenzialismo, di positivismo. E' un larvato manicheismo opporre il linguaggio ebraico a quello greco, il linguaggio medioevale a quello del nostro tempo, il linguaggio orientale a quello europeo o africano. Il linguaggio umano, al di là dei segni convenzionali esteriori che lo esprimono, al di là dello stile che contraddistingue ciascun popolo anche in linea linguistica, è anzitutto un linguaggio *umano* espressivo della visuale umana profonda delle cose, che dà origine alle diverse interpretazioni della realtà, mai tuttavia tanto diverse da non avere un identico fondo *umano;* diversità di linguaggio, di stile e di espressione che non distruggono mai l'unità della famiglia umana, che anzi ne mettono in evidenza le complementari ricchezze di valori e di apporti alla totalità integrale della famiglia umana.

Ogni interpretazione del mondo è sempre un linguaggio che ha tutti i diritti di chiamarsi *umano,* da cui ogni uomo ha ancora qualcosa da imparare per arricchire se stesso e in cui ritrova ancora se stesso nell'altro da sé. La natura intellettuale dell'uomo che rende uomo l'uomo è il distintivo primario dell'uomo come tale in ogni tempo e in ogni regione del globo, con un immenso patrimonio in comune, incomparabilmente superiore e trascendente ogni alterità e diversità.

La ragione profonda della trascendenza di ciò che unisce l'umanità a tutti i livelli, in confronto di ciò che la divide, sta nell'infinita inesauribile profondità dello spirito umano. Lo spirito non è e non può essere condizionato dalla cultura senza cessare di essere spirito. E' piuttosto il principio che condiziona ogni cultura, dalla quale non si può mai essere imprigionato perché ogni cultura di ogni tempo e di ogni luogo è sempre interiore all'universale-totale abbraccio intellettivo dell'essere, momento meta-culturale di ogni cultura. Il condizionamento passivo delle strutture culturali è sempre inferiore e posteriore al condizionamento attivo indotto nel mondo da quella tremenda forza che ogni spirito umano ha in se stesso, una forza sempre capace

di scrollarsi dalle spalle ogni possibile condizionamento: storico, ideologico, culturale.

E' strano il diffuso uso e abuso della contrapposizione per la contrapposizione, del negativo per il negativo, nell'ambito del linguaggio umano proprio nell'epoca nostra, mentre l'uomo tende irresistibilmente ad unificarsi. Alla costruzione della comunione tra gli uomini giova assai la dialettica della comunione e dell'incontro sulla larga base di ciò che ogni uomo ha in comune con ogni uomo, non giova il linguaggio dell'urto e dell'esclusivismo manicheo.

E' una situazione spiegabile se si tiene presente l'oblio e il vuoto dell'essere, gratificato semplicemente come morte della metafisica. Ma dichiarare la morte della metafisica, intesa come scienza dell'essere nella sua concretezza immediata, equivale a dichiarare la morte dell'uomo come intelletto facoltà dell'essere e, perciò stesso, dell'uomo *tout court*.

La metodologia dell'indagine realistica sulle cose come stanno in se stesse, caratterizza la filosofia e determina il suo compito e il suo fine. Non si tratta di dare un compito alla realtà come pretende la dialettica hegeliano-marxista del divenire storico, si tratta di scoprirlo. Si tratta di accettare le leggi delle cose e della storia, non di dettarle arbitrariamente.

Il principio del primato del positivo ha dunque una funzione di prim'ordine nella metodologia filosofica: si ricollega con il principio della prevalente presenza del vero in ogni filosofia, all'impossibilità che una filosofia possa essere totalmente falsa.

Il primato del positivo viene così a coincidere con il primato del realismo, sia in storia sia nello studio delle realtà cosmiche. Il primato del positivo implica necessariamente il primato dell'ottimismo.

Nella metodologia della filosofia moderna prevale il primato del negativo e perciò del pessimismo. Ma il primato del pessimismo intristisce sempre, non vivifica, ma mortifica la filosofia.

Ecco perché s'impone il rinnovamento del metodo.

ENERGIA DELL'ESSERE E DIVENIRE

La scienza ha ormai dimostrato che nessun esistente è inerte.

La ricerca nucleare ha fatto scoperte di valore inoppugnabile anche per la filosofia realistica dell'essere. La filosofia non può ignorare i risultati della scienza, senza grave danno del suo stesso metodo.

La fisica nucleare esplorando la realtà cosmica fin nelle

sue ultime strutture tocca i confini tra il sapere scientifico e quello filosofico, tra l'esperienza sensibile empirica e la esperienza intellettiva esistenziale. Oltre la struttura nucleare ed elettromagnetica delle cose, la fisica non può arrivare. I sensi e gli strumenti sensibili, anche estremamente sofisticati, hanno un limite che solo l'intelligenza può varcare, essendo di essi strumenti creatrice, giudice, misura e regola. Ciò significa che l'esperienza umana oltrepassa i limiti della sensibilità. Vi è dunque nell'ambito dell'esperienza umana integrale, anche l'esperire intellettivo, superiore all'esperire sensitivo. Ne è una prova di fatto che l'intelligenza è la creatrice degli strumenti sensibili. Una zona che può giustamente denominarsi esperienza *intellettiva,* come già abbiamo detto, se considerata dal lato *soggettivo,* esperienza dell'*essere* se considerata dal punto di vista *oggettivo.* Soltanto l'intelligenza è capace di esplorazione nell'area dell'esser come tale e di individuarne le caratteristiche e le leggi.

Come ogni altra proprietà delle cose, anche l'essere, questa proprietà primaria che rende esistente l'esistente, concreto il concreto, è un'energia realizzante della quale possiamo dire molte cose.

I) Il primo effetto di questa energia consiste nel rendere esistente l'esistente. Ma ogni esistente, anche secondo la scienza, ha una sua ben precisa costituzione intima, un'inconfondibile sagoma che in filosofia si chiama *essenza* che è la struttura sul piano ontologico e gli dona la sua propria identità, distinguendolo da ogni altro esistente, sia in linea individuale sia in linea generica e specifica.

Ma donare l'identità significa parimenti donare ad ogni esistente, insieme con la fisionomia che gli è propria, quell'unità con se stesso che ne fa un tutto separato da ogni altro tutto. Appunto perché un tutto separato ha una consistenza in se stesso, una coesione interiore che possiamo chiamare *consistenza* e perciò *sussistenza.* Ogni individuo esistente ha una sua propria consistenza e sussistenza interna. L'energia dell'essere ha perciò come effetto primo e immediato unificare ogni singolo esistente con se stesso. Senza questa interiore unificazione e coesione dell'esistente con se stesso, non potrebbe né esistere né operare: non potrebbe avere un'esistenza propria e un agire proprio. Sarebbe la disgregazione, il disfacimento, la morte, la dissoluzione, l'annientamento.

E' ciò che nella terminologia classica si vuol dire significare con il concetto di « sostanza ». Un termine che conserva, oggi più che mai, tutto il suo valore, se viene inteso rettamente: come autonomia, indipendenza, sia pure relativa, nell'essere. Né

potrebbe mai avere autonomia nell'agire se prima non l'avesse nell'essere. Un esistente ha valore in se stesso nella misura in cui ha una sua propria autonomia nell'essere: un interiore proprio essere che dà la misura del suo valore. Tutti gli esistenti hanno un loro valore proprio: la somma di questi valori costituisce il valore totale del mondo. E' piuttosto strano che proprio nell'epoca nostra non si voglia più tollerare il termine « sostanza » che, a prescindere da ogni tecnicismo filosofico, significa anzitutto ciò che sta più a cuore all'uomo d'oggi: il rispetto per il valore della realtà cosmica. E' piuttosto il caso di rimettere in onore un'espressione che permette alla filosofia d'intendere e di confrontarsi con le scienze. Del resto la parola « sostanza » assai prima del suo significato filosofico, ha un significato profondamente umano, appartenente al linguaggio comune dell'Occidente. Lo usa la stessa scienza, sia pure in modo più vago e generico. Sostanza equivale a sussistenza e la sussistenza è la capacità d'esistere in modo proprio separato e relativamente autonomo.

Donare quest'interiore unità, questa autonomia propria, questa indipendenza è l'effetto primario dell'energia di ogni energia che l'atto d'essere, simultaneamente è principio dell'esistere, del consistere, del sussistere, secondo una determinata struttura. Ogni altra energia si fonda su questa energia primordiale, da essa scaturisce, da essa riceve la sua efficacia e la sua misura. Prima di camminare, di lavorare, di correre, di pensare, di giocare, di leggere, di scrivere, è necessario esistere come uomini, costituiti tali dall'energia agglutinante che tiene l'uomo unito con se stesso, ne costituisce l'unità interiore, rendendolo stabilmente quello che è, finché l'uomo rimane uomo. E' dunque un'energia stabilizzante, anteriore e superiore ad ogni altro dinamismo. E' l'energia che dona ad ogni esistente un equilibrio stabile fondante e qualificante ogni altra energia da esso scaturente. La rottura di questa interiore stabilità di coesione dell'esistente con se stesso, provoca l'enorme reazione dell'esplosione atomica.

L'energia in equilibrio che tiene insieme le strutture dell'esistente, apparentemente, sembra inerzia. Nei secoli passati infatti, prima delle scoperte della fisica nucleare si poteva pensare che le cose apparentemente immobili fossero inerti. Su questo punto la filosofia dell'essere ha un gran debito di riconoscenza verso le scienze fenomeniche che le permettono di concepire l'essere in un modo nuovo, più vivo, più ricco. La classica parola atto, si deve tradurre oggi in modo corrispondente alla scoperta di ciò che racchiudono in sé le cose del mondo. Chi avrebbe potuto sognare nel medioevo che quel masso di roccia o di ferro, celassero nel loro interno, tale carica di energia, tanto vigorosa, tanto

stabilmente unitiva delle cose da sembrare apparentemente inerzia? L'atto di essere è un atto d'energia costituente l'esistente.

Il dinamismo fenomenico che ne consegue, come il correre e l'agitarsi dell'uomo e di ogni altro esistente, è l'espansione esteriore, l'esteriore fenomenico apparire dell'interiore energia costitutiva dell'atto d'essere.

La scienza oggi non ci lascia dubbi su questo punto.

L'energia macroscopicamente visibile non è che la proiezione all'esterno dell'unificante e consistenziante energia interiore di ciascun esistente, resa fenomenicamente palese nelle innumerevoli forme di attività degli esistenti cosmici e specialmente dell'uomo.

La filosofia attuale di tutte le correnti univocizza il dinamismo della realtà, identificandolo con il divenire esteriore delle cose in senso fenomenico e macroscopico, quasi vi sia soltanto una forma di attività.

E' lo sbaglio metodologico di fondo di tutte le filosofie diveniristiche e storicistiche a qualunque corrente appartengano. E' impossibile certo separare l'attività esteriore dall'energia interiore dell'agente, ma è necessario distinguere. Si tratta di due funzioni nettamente distinte e distinguibili come si distingue il fondante dal fondato.

L'essere è l'energia unitiva delle cose con se stesse.

Tutto il resto ne consegue. Questa funzione primigenia dell'essere, inteso come energia agglutinante le componenti dell'esistente con se stesso, avvicina il concetto dell'essere a quello dell'amore. Ma mentre l'amore si esplica nella mutua attrazione tra due esistenti ed implica una tensione dell'uno verso l'altro, sia pure sul piano spirituale, li presuppone già costituiti dall'interiore energia unificante dell'essere. Se l'essere non avesse prima nel suo interno con l'energia unificativa costituito l'esistente nella sua unità, non potrebbe tendere verso un altro con il desiderio e l'amore. Vi è certo necessaria continuità tra l'energia autounificante dell'esistente con se stesso, dell'energia dell'essere e l'energia eterounificante dell'amore di un esistente verso l'altro.

L'energia dell'amore consegue l'energia dell'essere e la presuppone, da essa nasce e da esse è commisurata.

Queste osservazioni hanno una rilevante importanza per la lettura storica delle correnti filosofiche, ontologiche e diveniristiche, intellettualistiche e volontaristiche.

Le correnti volontaristiche medievali trovano più congeniale la filosofia del divenire che quella dell'essere e viceversa: le filo-

sofie diveniristiche moderne sfociano ineluttabilmente nel volontarismo, che è, di fatto, divenirismo sul piano spirituale.

Di fatto la filosofia dell'essere esige, come sua conseguenza necessaria, la filosofia dell'amore. Vi è tra l'una e l'altra continuità e distinzione: una distinzione che esige l'unità, un'unità che dà origine alla distinzione. Filosofia dell'amore e filosofia dell'essere non si possono separare senza precludersi la possibilità di comprendere l'una e l'altra. Ma non si debbono nemmeno confondere. La filosofia dell'amore include la filosofia dell'essere, come la filosofia dell'essere fonda la filosofia dell'amore.

Come l'amore non sarebbe nulla senza l'essere così l'essere, interiore energia agglutinante l'ente con se stesso, (quasi amore di sé con sé) si espande necessariamente nell'energia eterounificante che tende ad unire gli esistenti tra loro.

L'atto d'essere, energia primordiale e fondamento di ogni altra energia, in ogni esistente particolare, non spiega se stessa, appunto perché parziale e rimanda di necessità alla Fonte incondizionata di ogni energia e di ogni attività: l'Assoluto Essere che è anche Energia Suprema ed Assoluta.

Concepire l'essere come energia unificante e stabilizzante, fonte di ogni altro dinamismo cosmico e umano, è una scoperta che solo il nostro tempo ci permette di fare, guardando con occhio nuovo tutta la classica filosofia dell'essere. La filosofia dell'essere acquista così un volto nuovo e vivace. E' una scoperta resa possibile dagli sviluppi delle scienze empiriche.

Quando filosofia e scienza, ciascuna con il proprio metodo, si impegnano seriamente nella ricerca, finiscono per incontrarsi e collaborare prolungandosi a vicenda.

Il confine dell'una e dell'altra non è un limite che separa se non fosse anche una linea che congiunge: traducendo esattamente il rapporto tra la sfera sensibile e la sfera intellettiva dell'esperienza umana, tra il sapere empirico delle scienze naturali e il sapere esperienziale superempirico della filosofia.

LUIGI BOGLIOLO

IL SACERDOZIO IN S. AGOSTINO - I

Da alcuni anni, soprattutto dopo l'edizione parigina dell'opera approfondita e documentata del professore universitario di Nimega, Frits Van der Meer (1), cui sono in gran parte debitrici le recenti biografie agostiniane che non si fermino superficialmente alla conversione, libri di valore e articoli degni di nota (2) hanno cercato di porre in giusto risalto l'attività pastorale di Agostino che l'amico e discepolo fedele Possidio, riassumendo il quarantennio di vita sacerdotale ed episcopale, definisce « membro eminente del corpo del Signore, sempre sollecito e vigilantissimo del bene della Chiesa universale » (3).

A differenza di altri Padri della Chiesa (4), pur non avendo

---

(1) *Saint Augustin. Pasteur d'âmes*, Paris, 1955. Precedentemente erano uscite le due edizioni olandesi (1946-49) e le due traduzioni tedesche a cinque anni di distanza (1951-53). L'edizione italiana, *S. Agostino pastore d'anime*, Roma (EP), è del 1971.

(2) O. Fusi Pecci, *Il pastore d'anime in Sant'Agostino*, Torino, 1956; M. Jourjon. *L'évêque et le peuple de Dieu selon saint Augustin*, in *S. Augustin parmi nous*, Paris, 1954, 149-178; *Le saint évêque d'Hippone*, in *La tradition sacerdotale*. Le Puy, 1959, 127-141; M. Pellegrino, *S. Agostino pastore d'anime, Recherches Augustiniennes 1* (1958), 317-318; *S. Agostino. Il pastore d'anime*, testi scelti, Fossano, 1960, I-XIII; *Verus Sacerdos. Il Sacerdozio nell'esperienza e nel pensiero di Sant'Agostino*, Fossano, 1965[2]; J. Pintard, *Le sacerdoce selon saint Augustin*, Paris, 1960; J. Garcia Centeno, *El sacerdote como ministro según san Agustin, Revista Agustiniana de Espiritualidad* 4 (1963), 375-398; 5 (1964), 234-246; A. Mandouze, *L'évêque et le corps presbytéral au service du peuple fidèle selon saint Augustin*, in *L'évêque dans l'Église du Christ*, Paris-Bruges, 1963, 123-151; *Saint Augustin et le ministere épiscopal*, in *Jean Chrysostome et Augustin*. Acte du Colloque de Chantilly, Paris, 1975, 61-73; *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, 121-164; R. Crespin, *Ministère et sainteté. Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de saint Augustin*, Paris, 1965; G. Maioli, *Sulla spiritualità sacerdotale ed episcopale in S. Agostino*, La Scuola Cattolica 93 (1965), 211-222; F. Stegmuller, *Sarcina episcopalis. Zum bischöflichen Ethos des heiligen Augustinus, Oberrheinisches Pastoralblatt* 67 (1966), 337-345; A. Trapè, *Il sacerdote uomo di Dio e servo della Chiesa*, Milano, 1968; L. Scipioni, *Il Vescovo e la chiesa locale secondo S. Agostino, Chiesa e Salvezza*, Atti della Settimana Ag.na pavese, Pavia, 1975, 47-62; L. Verhijen, *Saint Augustin. Un moine devenu Prêtre et Évêque, Estudio agustiniano* 12 (1977), 281-334.

(3) Possidio, *Augustini Vita* 18, 6; ed. Ch. Mohrmann - A.A.R. Bastiaensen, Fondazione L. Valla - A. Mondadori, Verona, 1975, tr. C. Carena, p. 177; cfr. anche ed. M. Pellegrino, Alba (ed. Paoline), 1955.

La traduzione dei testi, se non è espressamente citata con l'indicazione delle pagine, è mia.

(4) Della recente pubblicazione patristica, facilmente reperibile e che talvolta citerò, cfr. Ambrogio, *I doveri*, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano-Roma, 1977; G. Crisostomo, *Dialogo sul sacerdozio*, a cura di G. Falbo, Milano (Jaca Book), 1978; Gregorio Magno, *La regola pastorale*, a cura di A. Candelaresi, Alba (ed. Paoline), 1978.

scritto espressamente alcun trattato sul sacerdozio, Agostino non manca di farci conoscere, nel dialogo coi fedeli e nello scambio epistolare, le sue idee intorno all'ufficio, ai compiti, alle responsabilità dei ministri in genere e del vescovo in particolare, offrendoci, più che una teoria valida ed elevata, la testimonianza vissuta e sofferta del proprio ministero: egli parla ed agisce da vescovo! Quanto scrive e predica lo vive e sperimenta personalmente nel tentativo costante di accordare pensiero e azione, parole e vita, « perché non avvenga che la tua lingua benedica Dio e la tua vita lo maledica » (5). Ciò che vale per il semplice cristiano a maggior ragione vale per il predicatore, in cui il dire e il fare devono coincidere.

La dottrina annunziata, se è vera, viene sempre da Dio, « chiunque sia il tramite » che la trasmette; la cattiva condotta non potrà mai essere scusata dalla bontà della dottrina, che non è una sufficiente garanzia davanti a Dio. Perciò « chiunque tu sia che parli, e chiunque tu sia che vuoi essere ascoltato, prima di tutto ascolta ciò che dici, ascolta te stesso », ma soprattutto ascolta Dio, perché sia vantaggioso anche per te ciò che dici agli altri. Il ministro che annuncia cose giuste e vere, contraddette dalla vita, è invitato ad esaminarsi con sincera onestà, « non a rinunciare alla predicazione, ma a diventare obbediente » (6).

Le parole rivolte ai fedeli di Ippona le ripete nell'ordinazione di un vescovo in un bellissimo discorso dal nobile contenuto e dall'eloquenza scintillante (7). Invitato il neoeletto ad essere servo di molti, secondo l'esempio del Redentore che « non rifiutò di farsi nostro servo », così prosegue:

> *« l'ammonimento rivolto a lui, l'ho fatto prima a me stesso: io non sono uno qualunque che parla del vescovo, ma parlo da vescovo; e ciò che ricordo a lui è motivo di timore per me stesso e mi richiama alla mente la parola dell'Apostolo: "Io non corro come uno alla cieca; non faccio del pugilato colpendo l'aria; ma castigo il mio corpo e lo domino, per timore che dopo aver predicato agli altri non diventi riprovevole io stesso" (1 Cor 9, 26-27)» (8).*

La coerenza di vita, che comporta un umile atteggiamento

(5) In ps. 49, 23 (*Opere di S. Agostino*, Città Nuova, Roma, NBA, 1967, XXV, p. 1281); cfr. in ps. 146,2; 148,2.

(6) In ps. 49, 23, l. citato.

(7) G. Morin, che lo pubblicò nel 1913, con altre omelie, lo ritiene « *totius collectionis gemma, ac vere aureus sermo* » e « *praecipuum Augustinianae eloquentiae miraculum* », *Miscellanea Agostiniana*, I, Roma, 1930, p. 563.

(8) S. Guelf. 32, 1.8, MA I, 563.564.

di ascolto e un esame severo di se stessi (9), ha per fondamento la parola di Dio che esige un confronto continuo (10), per non vanificare il ministero: « *Verbi Dei enim inanis est forinsecus praedicator, qui non est intus auditor* » (11).

Accettazione o rifiuto?

Un ottimo modello di sacerdote e vescovo Agostino lo trova in Ambrogio, spesso ricordato con affetto riconoscente (12), capace di conciliare in sereno equilibrio la molteplice e intensa attività del pastore, dettata dalla carità, con il raccoglimento interiore dell'uomo di studio e di preghiera, quale ci appare dalle *Confessioni* (13). Quando a Roma, nel 388, il neoconvertito tesse l'elogio dei *chierici*, definendoli « *optimos viros sanctissimosque* », tra essi annovera sicuramente il vescovo milanese:

> « *Quanti uomini di santità esemplare ho conosciuto fra i vescovi, quanti fra i presbiteri, quanti fra i diaconi e in ogni ordine di ministri dei divini misteri! La loro virtù mi appare tanto più degna di ammirazione e di lode quanto più è difficile a praticarsi in ambienti così diversi e in uno stato di vita così tumultuoso. Essi infatti devono dirigere non uomini sani, ma bisognosi d'essere sanati. Devono avere pazienza coi vizi della gente per guarirli e prima di sedare la pestilenza devono sopportarla. E' assai difficile, in un tale ambiente, mantenere una condotta*

(9) In ps. 85, 7: « *dicam tamquam homo in hominibus, ex hominibus; ferat quisque cor suum, et intueatur se sine adulatione, et sine palpatione. Nihil est enim stultius quam ut seipsum quisque palpet atque seducat* ».

(10) *S.* 49, 5, 5: « *Scriptura sancta sit tibi tamquam speculum. Speculum hoc habet splendorem non mendacem, splendorem non adulantem, nulliius personam amantem. Formosus es, formosum te ibi vides: foedus es, foedum te ibi vides. Sed cum foedus accesseris. et foedum te ibi videris, noli accusare speculum: ad te redi, non te fallit speculum, tu te noli fallere. Iudica de te, contristare de tua foeditate; ut cum abieris et discesseris tristis, foedus, correctus possis redire formosus* ».

(11) *S.* 179, 1. 1.

(12) *Conf.* 5, 23-14, 24; 6, 1, 1-3, 4; 9, 5, 13; *Sol.* 2, 14, 26; *De util. cred.* 8, 20; *De doctr. christ.* 4, 21, 45-50; *Epp.* 31, 8; 36, 14, 32; 44, 4, 7; 54, 2, 3; 82, 3, 24; 147, 23, 52. Sui rapporti tra i due cfr. F. Van Der Meer, o.c., ed. it., pp. 1219 e 1223; L. F. Pizzolato, *L'incontro con Ambrogio, L'itinerario della fede in S. Agostino*, Atti Sett. Ag. pavese, Pavia, 1969, 63-88.

(13) *Conf.* 6, 3, 3: «*Non enim quaerere poteram ab eo quod volebam, secludentibus me ab eius aure atque ore catervis negotiosorum hominum, quorum infirmitatibus serviebat; cum quibus quando non erat, quod perexiguum temporis erat, aut corpus reficiebat necessariis sustentaculis aut lectione animum*». Sui doveri dell'apostolato e il desiderio di raccoglimento, cfr. *De civ. Dei* 19, 19; *in ps.* 139, 15; e quanto scrive Possidio dell'intensa laboriosità di Agostino, *Vita* 9, 1-2; 19, 3; 24, 10-12.

esemplare e conservare l'animo perfettamente tranquillo » (14).

I medesimi sentimenti vengono espressi tre anni dopo, nel 391, all'alba del ministero sacerdotale non desiderato ma temuto, non voluto ma subìto (15), quando rivela al vescovo Valerio il suo stato d'animo di fronte ai pericoli di una missione difficile e gravosa, che assorbe totalmente se, libera da meschini compromessi umani, è accettata con umile atteggiamento di responsabilità e di generoso servizio, come prescrive il Signore:

> « *Innanzitutto io prego la tua religiosa prudenza di considerare che in questa vita e specialmente in questo tempo non v'è nulla di più facile, piacevole e gradito agli uomini della dignità di vescovo o di prete o di diacono, ma nulla di più miserabile, funesto e riprovevole davanti a Dio se lo si fa negligentemente e con vile adulazione. E che parimenti non v'è nulla in questa vita, e soprattutto in questo tempo, di più difficile, faticoso e pericoloso, ma nulla è più felice agli occhi di Dio, della dignità di vescovo o di prete o di diacono se si assolva a questa milizia nel modo prescritto dal nostro capitano » (16).*

E così colui che aveva progettato di progredire nella via della sapienza scevra da preoccupazioni ed affari, si trovò immerso, per una violenta (17) e provvidenziale vocazione, nell'apostolato, teso a scoprirne la dimensione più vera e pronto a subordinarvi gli interessi di un tempo (studi, amicizie, *otium*), non più conciliabili con la nuova ed impegnativa missione (18), sentita come un « *periculosissimum ministerium* » (19).

Due sono i motivi che spingono Agostino ad accantonare le aspirazioni personali che talvolta lo assalgono con nostalgia e

---

(14) *De mor. eccl. cath.* 1, 32, 69.

(15) *S.* 355, 1, 2: « Io, che voi vedete qui per grazia di Dio vostro vescovo, venni ancor giovane nella vostra città, come molti di voi sanno. Cercavo un luogo dove fondare un monastero e vivere coi miei fratelli... Temevo l'episcopato al punto che, non appena la mia reputazione cominciò a diffondersi tra i servi di Dio, evitavo di recarmi dove l'ufficio episcopale fosse vacante. Stavo in guardia contro tale eventualità: facevo il possibile per cercare la salvezza in una posizione umile, piuttosto che espormi al pericolo occupando un'alta carica. Ma, come ho detto, il servo non deve contraddire il suo padrone. Ero venuto in questa città per vedere un amico, che pensavo di potere guadagnare a Dio vivendo con noi nel monastero. Mi sentivo sicuro, perché qui c'era il vescovo. Fui preso e fatto sacerdote. Così, attraverso il gradino del sacerdozio, sono arrivato all'episcopato ». Cfr. *Ep.* 21, 2; Possidio, *Vita* 4.

(16) *Ep.* 21, 1 (NBA, 1969, XXI, p. 101).

(17) Ivi: « *vis mihi facta est* ».

(18) Alcune lettere ci rivelano un Agostino molto occupato: *epp.* 110, 5; 118; 139, 3; 213, 6; 261, 1; cfr. *Conf.* 11, 2, 2, sulla mancanza e preziosità del tempo.

(19) *Ep.* 21, 2.

non senza rimpianto: le necessità della Chiesa, e dei suoi figli più deboli (20), e le esigenze del Vangelo, che si impone come un preciso dovere del ministro: « Non è per me un vanto predicare il vangelo; è un dovere per me: guai a me se non predicassi il vangelo! » (*1 Cor.* 9,16). Due testi agostiniani, l'uno di un'opera ascetica e l'altro di un sermone, ci svelano la situazione personale e l'ansia pastorale:

> « *Chiamo Cristo a testimonio delle mie parole: per quanto mi riguarda preferirei maggiormente lavorare con le mie mani ogni giorno ad ore stabilite, come si fa nei monasteri ben ordinati, ed avere poi delle ore libere per leggere, pregare e studiare la Sacra Scrittura, invece di soffrire il tormento e le perplessità delle questioni altrui... Ci sobbarchiamo tuttavia a queste fatiche, consolati dal Signore nella speranza della vita eterna, portando frutti con perseveranza. Siamo infatti servi della Chiesa e soprattutto dei membri più deboli, qualunque sia il nostro posto come membra del medesimo corpo» (21). « Nessuno più di me amerebbe una vita sicura e tranquilla: niente di meglio, niente di più dolce che scrutare il tesoro divino lontano dai rumori del mondo: è cosa buona e dolce. Invece predicare, rimproverare, correggere, edificare, attendere ai bisogni di ciascuno, è un grosso peso, un grave fardello, una dura fatica. Chi non rifuggirà da questa fatica? Ma mi spaventa il Vangelo: terret me Evangelium » (22).*

Le esigenze del vangelo, in un momento di sconforto, causato forse dal riconoscimento dei propri limiti (23) o dall'in-

(20) *Ep.* 95, 1: « *Sed id vincula nostra non ferrent, quibus religati sumus infirmorum servire languoribus* »; 126, 9: « *Deus testi est, istam omnem rerum ecclesiasticarum procurationem, quarum credimur amare dominatum, propter servitutem quam debeo caritati fratrum et timore Dei, tolerare me, non amare; ita ut ea, si salvo officio possim, carere desiderem* »; 139, 3: « *Caritas enim quae tamquam nutrix fovet filios suos, non ordine amandi, sed ordine subveniendi, infirmiores fortioribus anteponit, quos tales vult esse, quales iam illi sunt, quos non contemnendo, sed de his confidendo interim praeterit* »; *S.* 302, 19, 17: « *vestrae necessitates nos cogunt venire quo nolumus* ».

(21) *De opere monach.* 29, 37.

(22) *S. Frang.* 2 (339), 4; MA I, 193. Si confrontino le espressioni: « *magnum onus, magnum pondus, magnus labor* » con quelle del *S.* 178, 1, 1: « *Magnum opus est, gravis sarcina, clivus arduus* ».

(23) *Ep.* 21, 2: si accusa, senza conoscere le proprie deficienze e capacità, di aver criticato, « *quasi doctior et melior* », diversi uomini di chiesa e ora sperimenta le stesse difficoltà: « *Dominus autem irrisit me, et rebus ipsis ostendere voluit meipsum mihi* ».

Conf. 10, 43, 69: « *Merito mihi spes valida in illo est, quod sanabis omnes languores meos per eum, qui sedet ad dexteram tuam et interpellat pro nobis: alioquin desperarem. Multi enim et magni sunt idem languores, multi et magni; sed amplior est medicina tua* ».

successo del ministero tra i fedeli (24), lo convinceranno a rimanere sulla breccia, anteponendo ai propri gli interessi di Cristo che « morì per tutti affinché i viventi non vivano più per se stessi, ma per chi morì per loro » (25) e « che ci rese, da servi, tuoi figli, nascendo da te e servendo a noi » (26).

Il richiamo a Cristo e al suo sacrificio impegna l'uomo di Dio in un'evangelica opera di rinnegamento, di distacco dalle proprie idee e aspirazioni, in modo da diventare egli stesso sacrificio a Dio:

> « *Vero sacrificio è ogni opera che contribuisce a unirci in santa comunione a Dio... E l'uomo stesso consacrato al nome di Dio e a Dio votato diventa un sacrificio, in quanto muore al mondo per vivere in Dio* » *(27).*

La morte a se stesso (28) nasce dalla convinzione che la chiamata al ministero, qualunque sia la manifestazione esteriore (29), dipende dall'azione divina e non da meriti umani (30); e

---

(24) Cfr. *epp.* 22 e 29; *De civ. Dei* 8, 27, 1; *Conf.* 6, 2, 2 sugli abusi africani delle « agapi » presso le tombe dei martiri e dei defunti. Un accenno di fuga o di un gesto clamoroso in *ep.* 29, 8: « *disponebam tamen, si perseverandum putarent, lecto illo loco de propheta Ezechiele: Explorato absolvitur, si periculum denuntiaverit, etiamsi illi quibus denuntiatur cavere noluerint, vestimenta mea excutere atque discedere. Tum vero Dominus ostendit quod nos non deserat* ».

In ps. 54, 8 e 12, il desiderio di solitudine, per guarire i propri malanni e non accrescere i peccati, sarà superato confidando in Cristo: « *Fit hoc, fratres, et surgit plerumque in animo servi Dei desiderium solitudinis, non ob aliud nisi propter turbam tribulationum et scandalorum... Immo duret inter contradicentes, perferat minas, bibat opprobria, exspectet qui eum salvum faciat a pusillanimitate et tempestate; intueatur caput, exemplum vitae suae, tranquilletur in spe, etsi turbetur in re* ».

(25) *Conf.* 10, 43, 70: « *Conterritur peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram corde meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confortasti me dicens: ideo Christus mortuus est pro omnibus...* ».

(26) *Conf.* 10, 43, 69 (NBA ,1965, I, 363).

(27) *De civ. Dei* 10, 6.

(28) Si tratta di sperimentare il « *cotidie morior* » di Paolo (*I Cor* 15. 31) e il «*cotidie morimur* » di Seneca (ep. 24, 20), che invita l'amico Lucilio a « imparare a morire », come ammonisce Epicuro (ivi 26, 4). Il motivo si ritrova nell'*ep.* 10 di Agostino all'amico Nebridio; nello scambio epistolare con Paolino di Nola, 94, 4 e 95, 2; cfr. *in ps.* 127, 15; *De civ. Dei* 13, 10.

(29) Senza citare vari casi di ordinazioni imposte (Ambrogio, Paolino, Paoliniano), cfr. *Ep.* 173, 2: « *Attende quid Apostolus dixerit: Qui episcopatum desiderat, bonum opus concupiscit; et tamen tam multi ut episcopatum suscipiant tenentur inviti, perducuntur, custodiuntur, patiuntur tanta quae nolunt, donec eis adsit voluntas suscipiendi operis boni* »; *in ps.* 134, 22: i nuovi credenti, che vengono dal paganesimo, pretendono con forza dei sacerdoti; il loro comportamento è così sinteticamente espresso da Agostino: « *Credunt, consecrantur, clericos sibi ordinari exigunt* »; cfr. *De coniugiis adulterinis* 2, 20, 22.

(30) *S.* 46, 1, 2: « *Nos enim, quos in isto loco, de quo periculosa ratio redditur, Dominus secundum dignationem suam, non secundum meritum nostrum constituit* »; *Conf.* 11, 2, 2: « *Quando autem sufficio lingua calami enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes, quibus me perduxisti praedicare verbum et sacramentum dispensare populo tuo?* »; cfr. *ep.* 21.

che alla voce della Chiesa (31) non è lecito opporre un rifiuto (32), adducendo motivi più o meno nobili, quali il desiderio di tranquillità personale (33) o il timore delle responsabilità apostoliche (34).

Il solo motivo valido alla rinunzia dell'ufficio assunto è il bene della Chiesa e l'utilità dei fedeli. Non si tratta quindi di un motivo personale e privato ma pubblico e sociale, per usare un'espressione cara ad Agostino (35), a significare che la funzione ministeriale è per sua natura essenzialmente sociale, come ci ricorda la lettera agli Ebrei (5, 1). L'ordinazione infatti è « a favore delle comunità cristiane » e « i chierici sono ordinati per radunare il popolo » (36) nell'unica Chiesa di Cristo, da servire in docile atteggiamento di figli, che le prestano la voce (37), e con generoso disinteresse:

> « *Vana è, infatti, la predicazione di Dio se fatta al di fuori della Chiesa. E' poca cosa lodare Dio e annunziare tutte le sue lodi. Annunziale negli atri della figlia di Sion. Tendi all'unità, non dividere il popolo! Riuniscilo in uno, fanne uno solo* » *(38).*

I predicatori della riconciliazione e della pace cristiana, come egli chiama i ministri di Dio (39), non possono né devono attaccarsi così smodatamente alle cariche da danneggiare l'unità o nuocere alla pace della Chiesa: chi agisce così dimostrerebbe non di servire Cristo ma di cercare i propri interessi e di spadroneggiare sui cristiani (40). Il ministro, la cui autorità si

---

(31) Cfr. *epp.* 48, 2; 243, 8; *De civ. Dei* 19, 19.

(32) *S.* 355, 1, 2: « *domino servus contradicere non debet* »; *in ps.* 103, III, 9: « *Quos liberos fecerat, servos fecit; non conditione, sed tamen Christi redemptione; non necessitate, sed caritate: Per caritatem, inquit, servite invicem. Sed Christo servimus invicem, ait; non populis, non carnalibus, non infirmis. Bene Christo servis, si servis quibus Christus servivit... Praestet nobis ut bene serviamus. Nam velimus, nolimus, servi sumus; et tamen si volentes sumus, non necessitate, sed caritate servimus* ».
Cfr. G. Armas, *Obligatoriedad de la vocación clerical, en el pensamiento de san Agustín, Augustinus* 12 (1967), 77-81.

(33) Oltre i testi citati nella n. 31, cfr. *Contra Faustum* 22, 56.

(34) Cfr. *SS.* 82, 12, 15; 137, 12, 15; 178, 1, 1; *C. Faust.* 32, 10; *C. Cresconium* 1, 4, 6; *De fide et operibus* 17, 32; *In Jo. tr.* 57; *Quaest. evang.* 2, 2.

(35) Cfr. *Ep.* 243, 3-4,9.

(36) *De gestis cum Emerito* 7; *de bono coniug.* 24, 32; *ep.* 128, 3.

(37) Nel *S.* 129, 3, 4 così si esprime: « *voce ecclesiae loquor* ».

(38) *In ps.* 72, 34 (NBA, XXVI 859-861); cfr. *in ps.* 33, II, 6-7; S. 138, 10.

(39) *In ps.* 67, 40; 71, 6.

(40) *Ep.* 64, 4: loda i cristiani di Vigesilit che rifiutano di accogliere un vescovo degradato dal concilio di Cartagine; l'eventuale ricorso alla forza dimostrerà il suo vero essere: « *Non vult enim volenti Christo servire, sed Christianis nolentibus dominari* ».

estrinseca in un servizio che giova al popolo di Dio secondo l'ideale del « *prodesse* » nel « *praeesse* », cioè del presiedere per giovare e servire non per asservire o dominare (41), deve avere l'onestà di tirarsi in disparte, rinunziando utilmente e umilmente all'ufficio. Le dimissioni di un vescovo, non imposte per futili motivi ma seriamente meditate, sono la migliore dimostrazione di disinteresse e di umiltà, che si possa offrire al Redentore:

> « *Se siamo servi utili, perché pregiudicheremo gli interessi eterni del Signore per amore delle nostre dignità temporali? La nostra dignità episcopale sarà più fruttuosa per noi se, deponendola, avremo radunato il gregge di Cristo, che conservandola esser causa della sua dispersione* » *(42).*

Il bene della Chiesa è al di sopra di ogni considerazione personale: cristiani, fedeli, obbedienti lo dobbiamo essere tutti e sempre; sacerdoti e vescovi solo se giova agli altri (43). Quanto propone Agostino con altri vescovi, disposti a rinunciare alla carica, nella conferenza cartaginese tra cattolici e donatisti del 411 (44), non è una novità perché già altri, « *sancta humilitate praediti viri* », hanno rinunciato all'ufficio con lode e senza biasimo:

> « *Noi infatti non siamo vescovi per noi, ma per coloro ai quali dispensiamo la parola e il sacramento del Signore; perciò dobbiamo essere o non essere vescovi secondo che lo esige la necessità di quelli che governiamo, a patto che non vi sia pericolo di scandalo, dal momento che non lo siamo per noi*

(41) *Ep.* 134, 1: « *cui* (Chiesa di Ippona) *non tam praeesse quam prodesse desidero* »; *S.* 340, I: « *ut nos vobis non tam praeesse, quam prodesse delectet* »; *Guelf.* 32, 3, MA I, 565: « *Praepositi sumus, et servi sumus: praesumus, sed si prosumus* »; *C. Faust.* 22, 56: « *praesunt, non ut praesint, sed ut prosint* ».

L'essere a capo è sempre e solo in funzione dell'utilità delle persone che sono o in casa (*De Civ. Dei* 19, 14: « *Sed in domo iusti viventis ex fide, et adhuc ab illa coelesti civitate peregrinantis, etiam qui imperant, serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi; nec principiandi superbia, sed providendi misericordia*»), o nel monastero (*Ep.* 211, 15: « *Ipse vero qui vobis praeest, non se existimet potestate dominantem, sed caritate servientem felicem* ») o nella diocesi (*S.* 47, 9, 12: « *Non ergo utilitatem nostram quaerimus, quando placere hominibus volumus: sed gaudemus eis placere quod bonum est, propter ipsorum utilitatem, non propter nostram dignitatem* »).

(42) *Ep.* 128, 3 (NBA, 1971, XXII, 59) cfr. *ep.* 69; 209, 10.

(43) *De gestis cum Emerito* 7.

(44) Ivi 6: « *commemorem rem dulcissimam et suavissimam, quam Domino adiuvante sumus experti* ». I quasi trecento vescovi cattolici presenti, eccetto due anziani che poi si adeguarono, « *sic exarserunt omnes, ut parati essent episcopatum pro Christi unitate deponere, et non perdere, sed Deo totius commendare* ».

ma per gli altri. Per questo ci sono stati degli uomini dotati di santa umiltà che, in considerazione di qualche loro difetto, piamente e religiosamente, hanno deposto l'ufficio episcopale non solo senza colpa, ma a loro lode. Avrebbero potuto forse deporre a loro lode o non piuttosto a loro danno il nome e la fede cristiana? Se nell'accettare questi impegni vi possono essere motivi che esimono dal diventare vescovo, sicuramente non vi è alcun motivo legittimo che dispensi dal diventare cristiano. Perché questo, se non perché possiamo salvarci senza essere vescovi o chierici ma non lo possiamo senza la religione cristiana? » *(45).*

IL MINISTERO

L'ordine sacro è piuttosto una funzione di carattere sociale che un mezzo di santificazione personale indispensabile per la salvezza, come lo è il battesimo: infatti il nome scritto nel libro della vita (*Fil* 4, 3) e nei cieli (*Lc* 10, 20) non è quello di vescovo o di apostolo, ma quello di cristiano (46):

« *Se mi spaventa ciò che sono per voi, mi conforta ciò che sono con voi: per voi sono vescovo, con voi sono cristiano. Il primo è titolo di un dovere ricevuto, il secondo è titolo di grazia; l'uno di pericolo, l'altro di salvezza. Noi ci troviamo come sballottati da una tempesta nel grande mare delle nostre attività: ma quando pensiamo al prezzo del sangue che*

(45) *C. Cresconium* 2, 11, 13.

Identico è il pensiero del Crisostomo, o.c., 3, 11, p. 113: «quelli che hanno raggiunto questo ufficio debbono essere capaci sia di esercitare il sacerdozio, sia di ritirarsi dal governo, come si conviene a uomini cristiani che sanno come un tale ritiro merita un premio non inferiore all'esercizio stesso dell'ufficio».

(46) In ps. 130, 8: « *Non omnes Christiani boni daemones eiciunt; omnium tamen nomina scripta sunt in caelo. Non eos (Apostoli) voluit gaudere ex eo quod proprium habebant, sed ex eo quod cum ceteris salutem tenebant. Inde voluit gaudere Apostolus, unde gaudes et tu... Nullus fidelis habet spem, si nomen eius non est scriptum in caelo. Omnium fidelium qui diligunt Christum, qui ambulant viam eius humiliter, quam ipse docuit humilis, nomina scripta sunt in caelo. Cuiusvis contemptibilis in Ecclesia, qui credit in Christum, et diligit Christum, et amat pacem Christi, nomen scriptum est in caelo; cuiuslibet quem contemnis. Et quid simile ipsi et Apostolis, qui tanta miracula fecerunt? Et tamen Apostoli reprimuntur ex eo quod de bono proprio gaudebant, et iubentur hinc gaudere unde gaudet et ille contemptibilis* »; *in ps.* 71, 16 afferma che il nome cristiano è onorifico perché viene da Dio, anche se disprezzato dagli uomini: « *quod nomen honorabile est coram ipso, etsi contemptibile videtur inimicis* ». Degna di nota è l'affermazione di S. Girolamo *ep.* 14, 9 (*Le lettere*, a cura di S. Cola, Roma, 1962, vol. I, pp. 92-93): « Non tutti i vescovi sono vescovi... Non è la dignità ecclesiastica che fa cristiani ».

ci ha redenti, entriamo, nella tranquillità di questa considerazione, in un porto sicuro; e, mentre ci affatichiamo in questo ufficio che ci è proprio, riposiamo nel beneficio comune. Se dunque mi allieta maggiormente l'essere stato con voi riscattato che non l'esservi a capo, cercherò, secondo il comando del Signore, di essere sempre più vostro servo per non essere ingrato a chi mi ha riscattato con quel prezzo che mi ha fatto vostro conservo » (47).

Gli stessi concetti sono esposti nei testi che esprimono la sollecitudine del pastore e la sicurezza del gregge (48), la gioia del discepolo e l'ansia premurosa e accurata del maestro (49).

Dalla diversità dei ruoli derivano responsabilità diverse: a tutti però sono richiesti un medesimo impegno, un'identica fedeltà per partecipare alla salvezza dell'unico Signore, a cui « pertinemus omnes » (50) e che rimane il possesso indiviso di tutti, sacerdoti e fedeli (51).

---

(47) *S.* 340, 1; 46, 1, 2: « *habemus duo quaedam: unum, quod christiani sumus; alterum, quod praepositi sumus. Illud quod christiani sumus, propter nos est: quod autem praepositi sumus, propter vos est. In eo quod christiani sumus, attenditur utilitas nostra: in eo quod praepositi, nonnisi vestram* »; 47, 1, 2: « *duo quaedam in nobis esse consideranda: unum, quod christiani sumus; alterum quod praepositi sumus. Quod ergo praepositi sumus, inter pastores deputamur, si boni sumus: quod autem christiani sumus, et nos vobiscum oves sumus* ».

(48) *S.* 47, 1, 2, citato precedentemente; *S. Casin.* I, 133, (296), 5 e 13, MA I, 404 e 410. « *Pascimus vos, pascimur vobiscum... Oves ipsius estis, vobiscum oves sumus, quia christiani sumus... Iam dixi, pascimur et pascimus* »; *In Io.* tr. 46, 8: « *Dominica enim cibaria ministramus; in pascuis dominicis oves pascimus, et simul pascimur* »; cfr. in genere i *SS.* 46-47; 137-138; in Io. tr. 45-47.

(49) *S.* 23, 1, 1: « *Periculosum ergo magisterium; discipulatus securus est... Securior est enim verbi auditor, quam verbi prolator. Ideo ille securus stat, et audit eum, et gaudio gaudet vocem sponsi* »; *In Io. tr.* 57, 2: « *Tutius enim veritas auditur quam praedicatur* »; *S. Guelf.* 29 (104), MA I, 546: « *Remoti a negotiis, sepositis familiaribus curis, convenistis, statis, auditis: in quantum hoc agitis, Mariae similes estis. Et facilius vos quod agit Maria, quam ego quod Christus. Si quid tamen dico Christi, ideo vos pascit, quia Christi est, quia panis communis, unde et ego vivo, si vivo* »; *in ps.* 126, 3: « *Custodimus enim vos ex officio dispensationis; sed custodiri volumus vobiscum. Tamquam vobis pastores sumus, sed sub illo Pastore vobiscum oves sumus. Tamquam vobis ex hoc loco doctores sumus sed sub illo uno Magistro in hac schola vobiscum condiscipuli sumus* »; *S.* 298, 5, 5: « *Superiore loco propter praeconium praesidemus, sed in una schola communem magistrum in caelis habemus* »; *S. Denis* 17, 2, MA I, 82: « *Neque enim, quia de superiore isto loco loquimur vobis, ideo magistri vestri sumus: ille est enim omnium magister, cuius cathedra est super omnes caelos; sub illo in unam scholam convenimus, et vos et nos condiscipuli sumus; sed monemus vos, quomodo solent maiores scholae* »; cfr. *SS.* 179; 101, 4, 4.

Non bisogna dimenticare che Agostino, per intima convinzione e profonda umiltà, preferisce piuttosto « *discere quam docere* » (*De octo Dulcitii quaest.* 3, 6 e 5, 3; cfr. *ep.* 266).

(50) *S.* 101, 4, 4; *S. Wilm.* 2, 8, MA I, 580: « *Unum regem omnes habemus; ad unum regnum omnes perveniamus* ».

(51) Dei molti testi agostiniani sull'argomento citiamo: *In Io. tr.* 2, 13: « *Non timuit ille habere coheredes; quia hereditas eius non fit angusta, si multi pos-*

> *« A noi spetta la cura, a voi l'obbedienza; a noi la vigilanza del pastore, a voi l'umiltà del gregge» (52).*
> *« Come noi dobbiamo pensare con grande timore e sollecitudine al modo con cui possiamo compiere irreprensibilmente il nostro dovere di vescovo, così anche voi dovete attentamente prestare umile obbedienza a tutto ciò che vi è comandato » (53).*
> *« Tocca a noi, chiunque noi siamo, che il Signore ha costituito operai nel suo campo, dirvi queste cose, seminare, piantare, irrigare, scavare attorno a qualche albero e spargere il concime. Tocca a noi compiere fedelmente queste cose; a voi accoglierle docilmente; al Signore aiutare noi nel lavoro, voi nella fede, tutti nella comune fatica, destinata a vincere il mondo in lui » (54).*

In definitiva nella Chiesa i ruoli diversi, purché accettati e vissuti con fede, si specificano nell'amore: tutti devono essere ispirati dall'amore e convergere all'amore, secondo il noto assioma agostiniano: « *Dilige, et quod vis fac* » (55).

La funzione ministeriale

Agostino, che ha sempre mostrato uno spiccato interesse per le parole e i segni, come appare dal *De magistro* e dal *De doctrina christiana*, è convinto che i nomi devono avere un fondamento nella realtà, altrimenti si cade in un vuoto verbalismo: « se alla parola togli la realtà, non rimane che un vano rumore » (56). Non basta, dice argutamente, chiamarsi Felice per essere felice di fatto (57).

---

sederint »; S. 47, 16, 30: *« O beatos nos tali possessione et tali possessore »;* 88, 17, 18: *« Non tibi fit angusta domus eius: pariter ab omnibus, totum a singulis possidetur regnum Dei: crescente possessorum numero non minuitur, quia non dividitur. Unicuique integrum est, quod concorditer habetur a multis »; De civ. Dei* 15, 5: *« Nullo enim modo fit minor accedente seu permanente consorte possessio bonitatis; immo possessio benitatis tanto fit latior, quanto concordior eam individua sociorum possidet caritas » in ps.* 72, 34: *« Ama Deum gratis; nulli invideas Deum. Rapite eum quotquot potestis, quot quot possessuri estis: non fit angustus; nullos in illo limites facietis; totum singuli possidebitis, et totum omnes habebitis ».*

(52) *S.* 146, 1, 1.

(53) *S.* 340, 2.

(54) *S.* 101, 4, 4.

(55) *In Io. ep.* 7, 8. Tutto il commento è un inno alla carità e ai suoi frutti; *in Io. tr.* 32, 8: *« Ipsam habeto, et cuncta habebis, quia sine illa nihil proderit, quidquid habere potueris »;* cfr. *De sancta virginitate* 47, 47; *De mor. eccl. cath.* 1, 33, 73.

(56) *In Io. tr.* 45, 9.

(57) *S. Guelf.* 32, 4, MA I, 566.

Come il nome di cristiano comporta una condotta operosa e fedele (58), così il titolo di vescovo esige uno stile di vita corrispondente.

Le eresie in genere, a cui il vescovo di Ippona ha sempre riconosciuto una certa utilità per il progresso e l'approfondimento teologico (59), e la polemica coi Donatisti in particolare gli hanno offerto lo spunto per delineare con maggior precisione i caratteri fondamentali del ministero sacerdotale. Contro le pretese di costoro che, immuni da cedimenti in nome di una purità assoluta, ripropongono continuamente il problema della santità dei ministri come *conditio sine qua non* della validità del ministero, afferma con forza e chiarezza l'efficacia dei Sacramenti amministrati dagli indegni e della Parola annunziata dagli ipocriti. Al di là di contingenti preoccupazioni di ordine materiale o amministrativo (60), il servizio della Parola e l'amministrazione dei Sacramenti sono per Agostino i compiti tipici e primari del ministro, « *qui vobis dispensator constitutus est verbi et sacramenti* » (61).

Come l'uva, egli afferma, può crescere tra le spine (62) così la dottrina di Cristo può essere proclamata dai buoni e dai cattivi: quelli predicano « *per veritatem* », questi « *per occasionem* » (*Fil* 1, 18) e, come i mercenari, fanno del Vangelo non il testo che nutre i fedeli ma il pretesto per i propri interessi (63).

I Sacramenti e la Parola sono di Cristo, non dell'uomo che li dispensa. Contro i Donatisti egli insiste sulla diversità fondamentale del ruolo di Cristo, che opera la salvezza, e del mini-

(58) *S. Guelf.* 18, 2, MA I, 500: « *Fideles vocamini, fideliter vivite* »; *S.* 102, 4, 5: « *Crescat numerus bene operantium: quoniam crescit et fidelium numerus* »; *In ep. Io.* 4, 4: « *Nam qui vocantur (filii) et non sunt, quid illis prodest nomen ubi res non est? Quam multi vocantur medici, qui curare non norunt? Quam multi vocantur vigiles, qui tota nocte dormiunt? Sic multi vocantur christiani, et in rebus non inveniuntur; quia hoc quod vocantur non sunt, id est in vita, in moribus, in fide, in spe, in caritate* ».

(59) Tra i molti testi agostiniani (cfr. De vera relig. 8, 15; De catech. rud. 25, 48; ep. 137, 4, 16) un famoso passo del De civ. Dei 16, 2, 1: « *Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius, et intelliguntur clarius, et instantius praedicantur, et ab adversario mota quaestio, discendi exsistit occasio* ».

(60) Il vescovo deteneva anche la funzione giudiziaria, spesso faticosa e snervante, come ricorda Possidio (*Vita*, 19-20) e si lamenta Agostino stesso (*in ps.* 25, 13; 118, 24, 3; *ep.* 33, 5; 48, 1; 126, 9; *S.* 302, 19, 17; 355, 3).

(61) *S. Denis* 17, 7, MA I, 88. Il sacerdote, nella visione agostiniana, è per definizione « *qui populo ministrat sacramentum et verbum Dei* » (*ep.* 21, 3), come appare da numerosi testi: cfr. *ep.* 228, 2; 259, 2; *S. Casin.* I, 133, 1, MA I, 401; *in ps.* 126, 2; *C. Faust.* 22, 58; *C. litt. Petil.* 3, 66-67; *De civ. Dei* 19, 19; *Conf.* 11, 2, 2; *Vita* 27, 7, dove l'espressione è riferita ad Ambrogio.

(62) Cfr. *S.* 46, 10, 22; 137, 11, 13; *Guelf.* 32, 10, MA I, 572-573.

(63) Cfr. *S.* 137, 9, 11.

stro, che rimane pur sempre, al di là dei meriti e delle doti personali, un servo inutile, ancorché compia fedelmente il suo dovere (*Lc* 17, 10).

Il credente infatti nasce a vita nuova non « dalla sterilità del ministro ma dalla fecondità della verità » (64), che dimora « *in interiore homine* » (65). Ivi — « *in interiore homine habitat Christus* » (66) — il Maestro interiore ammonisce e insegna, costruisce, rinnova e vivifica (67).

Il ministro tuttavia, se vuole essere un servo fedele e un valido cooperatore della salvezza, deve impegnarsi in una continua opera di purificazione e di santità (68). I ministri devono essere stimati « non per il nome, che spesso ottengono anche gli indegni, ma per la santità che non è comune ai buoni e ai cattivi » (69): santità che Agostino richiede a chi desidera vivere nel suo monastero: « *Sic et clericus duas res professus est, et sanctitatem et clericatum* » (70).

L'umiltà, che è conoscenza vera ed onesta di se stessi (71), e la preghiera, che ci rivela la nostra reale condizione di povertà, sempre bisognosi di aiuto e soprattutto di Dio (72), sono due momenti basilari della santità sacerdotale, non esente da di-

---

(64) *C. litt. Petil.* 2, 5, 11; 3, 49, 59.

(65) *De vera relig.* 39, 72.

(66) *In ps.* 4, 8; *In Io.* 18, 10: « *Redi ad cor; vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei. In interiore homine habitat Christus, in interiore homine renovaris ad imaginem Dei, in imagine sua cognosce auctorem eius* ».

(67) Dei numerosissimi testi agostiniani citiamo, oltre il *De magistro* (11, 38 s.), solo alcuni tratti dalle omelie, a dimostrazione come questa dottrina dell'interiorità fosse comune al vescovo e ai suoi ascoltatori: *in ps.* 47, 9. 12; 67, 10; 87, 13; 124, 4 s.; 126, 2; *S.* 46, 2, 5; 152, 1: 153, 1; 178, 1, 1; 179, 1; *In ep. Io.* 3, 13.

(68) Gli ammonimenti rivolti ai fedeli sul progresso costante e sulla conversione permanente a maggior ragione valgono per i ministri: « *Proficite, fratres mei, discutite vos semper sine dolo, sine adulatione, sine palpatione... Proba et te ipsum tu ipse. Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris, Sufficit, et peristi. Semper adde, semper ambula, semper profice: noli in via remanere, noli retro redire, noli deviare. Remanet, qui non proficit; retro redit, qui ad ea revolvitur, unde iam abscesserat; deviat, qui apostatat* » (*S.* 169, 15, 18; cfr. *In Io.* 63, 1; *in Io ep.* 3, 1, 3; *in ps.* 69, 8; *De Trinitate* 15, 1).

(69) *De civ. Dei* 20, 21, 3.

(70) *S.* 355, 4, 6.

(71) E' significativo notare che un forte richiamo all'umiltà si trovi in una omelia sul capitolo X di Giovanni: i veri pastori sono gli umili che entrano per la porta che è Cristo. « *Quis est iste?*, si chiede Agostino (*S.* 137, 4, 4). *Qui imitatur passionem Christi, qui cognoscit humilitatem Christi: ut cum Deus factus sit homo pro nobis, cognoscat se homo non esse Deum, sed hominem... Tibi autem non dicitur: Esto aliquid minus quam es, sed: Cognosce quod es. Cognosce te infirmum, cognosce te hominem, cognosce te peccatorem; cognosce quia ille iustificat, cognosce quia maculosus es. Appareat in confessione tua macula cordis tui, et pertinebis ad gregem Christi* »; cfr. *S.* 142, 9, 10; *In ps.* 85, 7.

(72) *S.* 123, 5, 5: « *Quantumvis habeas quicumque dives es, Dei mendicus es. Venitur ad horam orationis, et ibi te probo. Petis. Quomodo non pauper es, qui petis?* ». Cfr. *S.* 256, 1; *in ps.* 85, 2; 121, 11.

fetti. I sacerdoti, se devono essere « *sine crimine* » (73), non possono essere « *sine peccato* », come ricorda S. Paolo (*Tit* 1, 6; *1 Tim* 3, 10), checché ne dicano i Donatisti o i Pelagiani che nella loro presunzione, sopravvalutando i meriti umani, svalutano empiamente l'azione di Cristo (74).

Le cariche ecclesiastiche, scrive al giovane collega Ausilio, non sono una garanzia contro le tentazioni (75), ma costituiscono un forte richiamo alla preghiera per non soccombere al male (76).

Indipendentemente dalla santità o indegnità del ministro, Agostino invita con frequenza i fedeli a portarsi direttamente a Dio, che veglia sui pastori e sul gregge (77) e non abbandona il suo popolo, anche quando è governato da cattivi ministri:

> « *In qualunque modo noi ci comportiamo, voi dovete stare sicuri... Il Signore, che è anche vescovo dei vescovi, ha rassicurato il suo popolo, affinché la vostra speranza non sia posta in un uomo* » *(78).*

L'unica speranza e la vera gloria del vescovo e dei fedeli è Cristo: « *Spes tota nostra,* così inizia il denso e prolisso *Sermone 46 De pastoribus, quia in Christo est et quia omnis vera et salubris gloria nostra ipse est* »; lui solo è il Salvatore (79).

---

(73) *In Io.* 41, 10: « *Prima est ergo libertas, carere criminibus... Cum coeperit ea non habere homo (debet autem non habere omnis christianus homo), incipit caput erigere ad libertatem*»; *ep.* 22, 1, 3: «*Horum ergo trium* (sta parlando dei vizi condannati da *Rom* 13, 13: orge e ubriachezze, immoralità e lussuria, liti e gelosie), *cubilia et impudicitiae tam magnum crimen putantur, ut nemo dignus non modo ecclesiastico ministerio, sed ipsa etiam sacramentorum communione videatur, qui se isto peccato maculaverit* ».

(74) *In Io.* 33, 5: «*Unusquisque in se intendens, peccatorem se invenit*»; *Contra duas epp. Pelag.* 1, 14, 28: « *Multi quippe baptizati fideles sunt sine crimine; sine peccato in hac vita neminem dixerim... Haec est fidei catholicae sanitas, quam sanctus ubique seminat Spiritus, non pravitatis haereticae vanitas et praesumptio spiritus* ».

(75) *Ep.* 250, 3: « *Nec arbitreris ideo nobis non posse subrepere iniustam commotionem, quia episcopi sumus; sed potius cogitemus inter laqueos tentationum nos periculosissime vivere, quia homines sumus* ».

(76) Il *S.* 135 è un forte richiamo a riconoscersi tutti — fedeli, sacerdoti, Apostoli — peccatori, e a pregare senza disperare: « *Incumbite ergo orationibus, peccatores, confitemini peccata vestra, orate ut deleantur, orate ut minuantur, orate ut vobis proficientibus ipsa deficiant; tamen nolite desperare, et peccatores orate*». Anche i sacerdoti sono peccatori: «*Certe, fratres, quia Deus voluit, sacerdos ipsius sum, peccator sum, vobiscum pectus tundo, vobiscum veniam rogo, vobiscum Deum propitium spero* ». Gli Apostoli stessi si confessano peccatori nella preghiera: «*Quotidie sibi debita petunt dimitti. Debitores intrant, absoluti exeunt, et ad orationem debitores redeunt. Ista vita non est sine peccato, ut quotiens oratur, totiens peccata dimittantur* » (6, 7). Cfr. *S.* 114; 137, 11, 14.

(77) *S.* 47, 2, 3: «*Vigilat ergo ille super nos vigilantibus nobis, vigilat et dormientibus nobis* ».

(78) *S. Guelf.* 32, 8, MA I, 569-570.

(79) *In ps.* 10, 5; 30, II, 2, 12; 35, 9; 124, 4; *S.* 137, 1, 1.

Questo è l'insegnamento costante della Chiesa (80), a cui devono richiamarsi i fedeli anche quando difendono, contro le calunnie dei maligni o dei Donatisti, il proprio vescovo:

> *« Agostino è vescovo della Chiesa cattolica, porta il suo carico e ne renderà conto a Dio. Io so che è buono; se è cattivo lo sa lui stesso. Ma anche se è buono non costituisce per questo la mia speranza. Prima di ogni altra cosa io ho imparato nella Chiesa cattolica a non riporre la mia speranza in un uomo » (81).*

I ministri santi, siano Apostoli come Pietro e Paolo o vescovi come Cipriano (82), se possono essere portati ad esempio di buona condotta ai laici (83), non salvano; i ministri indegni, se sconcertano o scandalizzano i buoni (84), non costituiscono un alibi al cattivo comportamento del laico (85), né possono essere un motivo valido per abbandonare la Chiesa:

> *« Sospettate quello che volete di noi. Se siamo buoni, siamo frumento nella Chiesa di Cristo; se siam cattivi, siamo paglia nella Chiesa di Cristo, ma ti tavia non ce ne andiamo dall'aia » (86).*

Come i neofiti sono costantemente messi in guardia contro i cattivi cristiani, che sono i peggiori nemici della Chiesa stessa (87), così i buoni fedeli devono stare alla larga dai cattivi ministri. Mentre Agostino si preoccupa di offrire al popolo l'immagine coerente della propria vita (88), non desiste dal portarlo a Cristo che, a differenza degli uomini migliori, la cui virtù non è garantita (89), mai delude. Agli ascoltatori ripete l'invito di

(80) *Ep.* 89, 5: *« Unde secura Ecclesia spem non ponit in homine... sed spem suam ponit in Christo ».*

(81) *In ps.* 36, 3, 20.

(82) *S.* 138, 3, 3.

(83) Il celibato casto dei chierici, *« qui plerumque ad eamdem sarcinam subeundam capiuntur inviti eamque susceptam usque ad debitum finem, Domino adiuvante, perducunt »*, è proposto come modello da imitare ai coniugati per evitare l'adulterio (*De coniugiis adulterinis* 2, 20, 22).

(84) E' il caso della vergine Felicia, convertita dal Donatismo, cui indirizza l'*ep.* 208.

(85) *S* 137, 7, 7: *« Quaerit sibi non patronum ad causam malam, sed comitem ad poenam ».*

(86) *In ps.* 36, 3, 19 (NBA, XXV, 839); *C. Cresconium* 3, 35, 39: *« Fugio paleam, ne hoc sim: non aream, ne nihil sim »*; cfr. *S. ad Caesar. eccl. plebem* 6.

(87) *De catech. rud.* 7, 11; 25, 48; 26, 50; *in ps.* 30, II, 2, 6; *S.* 5, 8; 15, 6, 6; *Guelf.* 18, 2, MA I, 501.

(88) *S.* 82, 12, 15: *« In omnibus verbis meis speculum propono. Nec mea ista sunt verba: sed Domino iubente loquor, quo terrente non taceo ».*

(89) *S. Guelf.* 32, 8, MA I, 570: *« Ecce in nomine Domini episcopus vobis loquor: qualis sim ego, nescio: quanto minus vos? Quid enim sim ad horam, possum utcumque sentire: quid quandoque futurus, unde scio? »*; *S.* 46, 12, 27; 137, 4, 4, *in ps.* 36, 3, 19.

Paolo ai Corinzi (*1 Cor* 11, 1): « *Imitatores nostri sint, si nos Christi; si autem nos non Christi, imitatores sint Christi* » (90). Cristo è per tutti una sicurezza e la sua parola ci preserva dai pericoli (91), soprattutto quando i ministri vengono meno ai loro compiti: « *ad nos pertinet non tacere; ad vos autem, etiamsi taceamus, de Scripturis sanctis verba pastoris audire* » (92).

Se non si vuole rimanere privi dell'alimento che sfama, bisogna accogliere la Verità da qualunque parte venga (93): fermarsi a considerare o a criticare il recipiente significa scambiare l'essenziale con l'accessorio:

> « *Chiunque noi siamo, non riponete in noi la vostra speranza... Parlo in nome di Cristo al popolo di Dio, parlo nella Chiesa di Dio, parlo come un servo di Dio: non riponete in noi la vostra speranza, non collocate in uomini la vostra speranza. Siamo buoni, siamo ministri; siamo cattivi, siamo ministri. Ma, se siamo buoni, siamo fedeli ministri, veri ministri. Considerate che cosa amministriamo; se avete fame e non volete essere ingrati, preoccupatevi di chi è la dispensa da cui proviene il cibo. Non ti curare del recipiente in cui è contenuto ciò che tu sei avido di mangiare. Nella grande casa del padre di famiglia non ci sono soltanto vasi d'oro e d'argento, ma anche di coccio (2 Tim 2, 20); quello d'argento è un vaso, quello d'oro è un vaso, quello di terracotta è un vaso: tu guarda se contiene il pane e di chi è questo pane, che per suo dono ti viene offerto. Badate a colui, di cui io parlo, per dono del quale viene somministrato questo pane. Egli stesso è il pane: "Io sono il pane vivo disceso dal cielo" (Gv 6, 51). Somministriamo dunque a voi Cristo in nome di Cristo, lui stesso da cui dipendiamo, perché venga a voi; egli stesso sia il giudice del nostro ministero* » *(94).*

GIAN CARLO CERIOTTI O.S.A.

(continua)

(90) *S.* 47, 9, 12.

(91) *C. litt. Petil.* 2, 3, 7: «*De conscientia Christi ergo securi sumus*»; cfr. *S.* 74.

(92) *S.* 46, 9, 20.

(93) *In ps.* 36, 3, 20: «*Veritas tibi undelibet loquatur, esuriens accipe, ne numquam ad te perveniat panis, dum semper quid reprehendas in vasculo fastidiosus et calumniosus inquiris*».

(94) *S. Guelf.* 32, 9, MA I, 570-571; *Guelf.* 29 (104), 4, MA I, 546: «*Si quid tamen dico Christi, ideo vos pascit, quia Christi est, quia panis communis, unde et ego vivo, si vivo*».

LA TECNICA BIOGRAFICA DEL *DE VIRIS ILLUSTRIBUS* DI GEROLAMO (*)

I. *Svetonio e Gerolamo.*

Nella sua opera sulla biografia greco-romana F. Leo dava il seguente giudizio sul *De viris illustribus* di Gerolamo (1): « Nonostante il richiamo a Svetonio ed ai suoi predecessori e sebbene alcuni capitoli diano a prima vista l'impressione di ricerca scientifica, il libro è più simile ad Esichio (2) che a Svetonio sia per il suo carattere di epitome, rivelato per l'intera parte sino ad Eusebio (c. 81) dal confronto con la sua *Storia Ecclesiastica,* sia per la trattazione dell'elenco delle opere, che si interrompe sempre con *et multa alia* ed espressioni simil Questi elenchi formano la parte principale, preceduta dalle n tizie personali, mentre la parte finale è costituita dal dato c nologico o dalla morte e dall'età; così avviene per lo più pe brani più ampi, nessuno dei quali per contenuto o forma si a vicina alle più grandi biografie di poeti di Svetonio; i brevi capitoli specialmente dell'ultima parte corrispondono al metodo con cui Svetonio tratta i meno noti grammatici e retori ».

Non si può non concordare con il giudizio del Leo, che ha giustamente ridimensionato la pretesa geronimiana, espressa nel *Prologus* (3), di scrivere un'opera da porre a confronto non solo con quella analoga di Svetonio, ma addirittura con il *Brutus*

(*) Il testo del presente studio, con alcune modifiche, ha costituito la relazione dal titolo: *The Biographical Method of Jerome's De viris illustribus,* letta al « Settimo Congresso Internazionale di Studi Patristici » di Oxford il 9 settembre 1975 e di prossima pubblicazione in lingua inglese nella serie « Studia Patristica » della « Deutsche Akademie der Wissenschaften » di Berlino.

(1) *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischer Form,* Leipzig, 1901 (rist. Hildesheim, 1965), n. 2 di pp. 311-312; sul problema del titolo dell'opera geronimiana e dell'omonima svetoniana cfr. G. Brugnoli, *Studi suetoniani,* Lecce, 1968, specialmente pp. 39-60.

(2) Su Esichio e la sua opera cfr. Leo, o.c., pp. 30-31.

(3) Cfr. E. C. Richardson, *Hieronymus. Liber de viris illustribus,* in « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur », 14, 1, Leipzig, 1896, Prologus, pp. 1-2; per la storia del testo e la sua ampia tradizione cfr. A. Feder, *Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus,* Freiburg, 1927 e B. Lambert, *Bibliotheca Hieronymiana manuscripta, La tradition manuscrite des oeuvres de Saint Jérôme,* in « Instrumenta Patristica », 4, Steenbrugge, II, 1969, p. 429 ss.

ciceroniano. E il giudizio del Leo veniva sostanzialmente confermato dall'attento esame delle fonti geronimiane compiuto dal Sychowski (4), dal Bernouilli (5) e, più recentemente, dal Courcelle (6): il *De viris illustribus* è un'opera composita, in cui è predominante la dipendenza da Eusebio nei capitoli 1-78, mentre in quelli successivi 79-135 le notizie personali fornite da Gerolamo sono estremamente brevi e sommarie, anche se importanti.

Tuttavia, volendo individuare la tecnica biografica impiegata da Gerolamo, non si può negare che Svetonio rappresenti il modello a cui il *De viris illustribus* costantemente si ispira, e non soltanto lo Svetonio della analoga opera biografica (7), ma pure quello delle operette antiquarie ed erudite, che dovevano essere ben note a Gerolamo.

La recente ricostruzione della personalità di Svetonio, fatta da F. Della Corte (8), conferma l'esistenza di numerose affinità tra i due scrittori.

Anzitutto la concezione religiosa della storia, tipica di Svetonio, il quale ritiene che i Romani siano strumenti del Fato e non debbano essere *religionum contemptores*, se vogliono evitare le punizioni divine, presenta molti punti di contatto con l'analoga concezione comune agli scrittori cristiani (basti pensare al motivo fondamentale del *De mortibus persecutorum* di Lattanzio) (9).

L'interesse aneddotico ed il gusto realistico che contraddistinguono la narrazione svetoniana si ritrovano pure in vari capitoli del *De viris illustribus* geronimiano, che denota inoltre, come Svetonio, anche una tipica tendenza al particolare malizioso e polemico (10).

Per quanto concerne poi specificamente le singole biografie, si può dire che Gerolamo abbia pienamente imitato il metodo

---

(4) *Hieronymus als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des heiligen Hieronymus «De viris illustribus»*, in «Kirchengeschichtliche Studien», II, 2, Münster, 1894.

(5) *Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Freiburg-Leipzig, 1895.

(6) *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, 2 ed., Parigi, 1948, pp. 67-115.

(7) Cfr. A. Rostagni, *Svetonio «De poetis» e biografi minori*, Torino, 1944 e F. Della Corte, *Svetonio. «Grammatici e retori»*, 3 ed., Torino, 1968; per un confronto tra passi corrispondenti di Svetonio e Gerolamo cfr. Bernouilli, o.c., pp. 78-79.

(8) *Svetonio eques Romanus*, 2 ed., Firenze, 1967.

(9) Cfr. Della Corte, o.c., specialmente il terzo capitolo su «La "religio" dei Cesari», e le osservazioni sull'atteggiamento di Svetonio di fronte alle religioni ebraica e cristiana alle pp. 73-76.

(10) Cfr. Della Corte, o.c., pp. 132, 145 e 159 (per il realismo); p. 94 (per la tendenza alla polemica maliziosa); quanto a Gerolamo, basti citare il breve ed ambiguo giudizio su Ambrogio del c. 125 (cfr. in merito A. Paredi, *S. Gerolamo e S. Ambrogio*, in «Mélanges E. Tisserant», 5, Città del Vaticano, 1964, pp. 183-198).

svetoniano che, secondo Ausonio, seguiva la rigida quadripartizione in *nomina, res gestae, vita, obitus* con un'esposizione *per species,* secondo cioè determinate categorie, e non *per tempora,* secondo l'antica tecnica cronologica degli annalisti (11).

II. *Le categorie della biografia geronimiana.*

Analizzando i 135 capitoli del *De viris illustribus,* le *species* che ne costituiscono la struttura possono ricondursi alle dodici seguenti, che elenco indicando la loro frequenza e rinviando per i singoli scrittori menzionati da Gerolamo al prospetto finale della *Tabula virorum illustrium qui a Hieronymo nuncupantur:*

1. *Nomina*	135 volte
2. *Scripta*	135 volte
3. *Officia*	107 volte
4. *Aetas*	106 volte
5. *Obitus*	38 volte
6. *Patria*	32 volte
7. *Scribendi genus*	19 volte
8. *Parentes*	15 volte
9. *Martyrium*	16 volte
10. *Studia*	14 volte
11. *Sepultura*	12 volte
12. *Synchronismi*	11 volte

Come si vede, la ripartizione svetoniana non poteva essere seguita più fedelmente, pur con gli adattamenti necessari (ad esempio il martirio distinto dalla morte), e varie sono anche le altre affinità che si riscontrano tra i due autori: a somiglianza del *De grammaticis et rethoribus* Gerolamo fa precedere ai capitoli l'*index* degli scrittori trattati; come Svetonio non nomina i viventi, ad esempio Tacito, così pure Gerolamo non menziona i contemporanei, ad esempio Agostino, o ne parla in modo estremamente sobrio; affine a Svetonio è Gerolamo nella precisazione del nome o dei nomi dei singoli scrittori, nel rilevare particolari coincidenze cronologiche tra diversi personaggi o episodi, nell'addurre spesso citazioni di autori illustri (ad esempio Cicerone in Svetonio, passi biblici e patristici in Gerolamo) (12).

(11) Cfr. Della Corte, o.c., p. 193 e n. 4.

(12) Cfr. Gerolamo, *De viris illustribus,* ed. Richardson, p. 2 ss. e Svetonio, *De grammaticis et rhetoribus,* ed. Della Corte, Introduzione, p. XXVII ss., a proposito dell'*index*; per quanto riguarda le altre affinità, esse sono molto numerose ed appaiono ad un semplice confronto tra le opere dei due scrittori.

III. Affinità e differenze tra i *Chronica* ed il *De viris illustribus*.

Una maggiore affinità, per non dire quasi identità, presenta il *De viris illustribus* con un'altra opera geronimiana, anteriore di poco più di un decennio: la sua traduzione e rielaborazione latina dei *Chronica* di Eusebio (13).

Un confronto del *De viris illustribus* con le notizie sugli scrittori cristiani dei *Chronica* porta al seguente prospetto:

Scrittori citati	nei *Chronica*	nel *De v. i.*	assenti nei *Chronica*
Greci	54	102	48
Latini	18	33	15
Totale	72	135	63

In base alla statistica, oltre la metà degli scrittori citati nel *De viris illustribus* era già presente nei *Chronica* ed è interessante porre dettagliatamente a confronto i singoli passi per cogliere le caratteristiche della tecnica biografica geronimiana (14).

1. *Precisazioni cronologiche.*

Anzitutto appare costante e fondamentale in entrambe le opere la cura per la cronologia che, mentre nella prima è soddisfatta dall'inserimento dei singoli scrittori nel quadro progressivo delle Olimpiadi, nella seconda si esprime nella precisa indicazione del nome degli imperatori e delle più significative coincidenze tra personaggi ed episodi di particolare importanza.

Scelgo alcuni significativi esempi.

Chronica (Helm, p. 179)
ad Ol. 205, 2 = 42 d.C.

Petrus apostolus cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romam mittitur, ubi evangelium praedicans XXV annis eiusdem urbis episcopus perseverat.

De v.i. (Richardson, p. 6)
c. 1, l. 22 ss.

Simon Petrus... princeps apostolorum, post episcopatum Antiochensis ecclesiae... Romam pergit ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit usque ad ultimum annum Neronis, id est quartum decimum.

(13) Più esattamente, della seconda parte dei *Chronica*, che Gerolamo continuò sino all'anno 378, mentre la composizione del *De viris illustribus*, come risulta dal *Prologus*, risale al 393 (cfr. P. Nautin, *La date du « De viris illustribus » de Jérome*, in « Revue d'Histoire Ecclésiastique », 56 (1961), pp. 33-35); cito i *Chronica* nella seconda edizione di R. Helm, *Eusebius Werke, 7, Die Chronik des Hieronymus*, Berlino, 1956.

(14) Citando dalle edizioni dello Helm e del Richardson, indico per i *Chronica* la pagina, il riferimento all'Olimpiade e la data corrispondente; per il *De viris illustribus*, la pagina, il capitolo e la linea iniziale. Come per Svetonio, così per i *Chronica* il Bernouilli (o.c., pp. 164-165) ha confrontato vari passi del *De viris illustribus*, ma senza estendere ed approfondire l'analisi delle due opere geronimiane nella loro totalità, soprattutto perché la sua indagine si limita soltanto ai cc. 1-78 che dipendono sostanzialmente dalla *Storia* di Eusebio.

Come si può vedere, la semplice indicazione dei *Chronica* trova un'ulteriore conferma nella coincidenza del venticinquesimo anno dell'episcopato di Pietro con il quattordicesimo dell'impero di Nerone, corrispondente al 68 d.C. (= ad Ol. 211, 4, Helm, p. 185: « Petrus et Paulus gloriose Romae occubuerunt »). Inoltre del c. 1 del *De viris illustribus* ho scelto solo le espressioni che presentano le stesse notizie della breve nota dei *Chronica*, nel contesto ben più ampio della biografia di Pietro, e rivelano chiaramente la rielaborazione operata da Gerolamo: *Petrus apostolus* è divenuto *Simon Petrus princeps apostolorum* (con l'indicazione precisa dei due nomi e dell'alto primato); il particolare della fondazione della chiesa di Antiochia (« cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset ») scompare nella redazione successiva, diventando un semplice dato cronologico (« post episcopatum Antiochensis ecclesiae »); anziché *Romam mittitur*, Pietro *Romam pergit*.

Chronica (Helm, p. 191)
ad Ol. 217, 4 = 92 d.C.

Tertius Romanae ecclesiae episcopus praefuit Clemens annis IX.

De v.i. (Richardson, p. 16)
c. 15, l. 30 ss.

Clemens ... quartus post Petrum Romae episcopus, si quidem secundus Linus fuit, tertius Anencletus, tamets plerique Latinorum secundum post Apostolum putent fuisse Clementem..., obiit tertio Traiani anno.

La notizia del *De viris illustribus* discute criticamente l'esatta collocazione di Clemente tra i successori di Pietro e ne precisa la data di morte con l'indicazione del terzo anno di Traiano, corrispondente al 99 d.C. (= ad Ol. 219, 3, Helm p. 193).

Chronica (Helm, pp. 218-219)
ad Ol. 257, 4 = 252 d.C.

Romanae ecclesiae episcopatum post Fabiani gloriosam mortem XX suscipit Cornelius annis II, qui et ipse martyrio coronatus est. Extant ad eum Cypriani VIII epistulae.

De v.i. (Richardson, pp. 37-38)
c. 66, l. 27 ss.

Cornelius, Romanae urbis episcopus, ad quem octo Cypriani extant epistulae, scripsit *Epistulam ad Fabium*, Antiochenae ecclesiae episcopum, et aliam *De Novatiano et de his qui lapsi sunt*, tertiam *De gestis synodi*, quartam *Ad eundem Fabium* valde prolixam et Novatianae haereseos causas et anathema continentem. Rexit ecclesiam sub Gallo et Volusiano annis duobus; cui ob Christi martyrium coronato successit Lucius.

Il c. 66 del *De viris illustribus*, riportato qui per intero, mostra in modo evidente l'identica struttura della breve notizia dei *Chronica*, in cui Gerolamo ha inserito l'elenco delle varie lettere di Cornelio e, alla fine, l'indicazione generica dei due imperatori.

2. *Ampliamenti ed aggiunte.*

Oltre i casi di precisazioni cronologiche, il *De viris illustribus* presenta numerosi ampliamenti ed aggiunte rispetto ai semplici dati dei *Chronica.*

Un esempio significativo è offerto sin dall'inizio di entrambe le opere.

Nella *Praefatio* alla sua versione dei *Chronica* di Eusebio Gerolamo afferma: « A Troia usque ad vicesimum Constantini annum nunc addita, nunc admixta sunt plurima, quae de Tranquillo et ceteris illustribus historicis curiosissime excerpsi » (Helm, p. 6). Analogamente nel *Prologus* del *De viris illustribus* Svetonio è indicato come la fonte principale ed il modello a cui si ispira: all'inizio (Richardson, p. 1 l. 1: « Hortaris, Dexter, ut Tranquillum sequens... ») e successivamente, al termine di un dettagliato elenco di biografi greci e latini suoi predecessori (ib., l. 6 ss.: « Fecerunt quidem hoc idem apud Graecos Hermippus peripateticus, Antigonus Carystius, Satyrus doctus vir et longe omnium doctissimus Aristoxenus musicus; apud Latinos autem Varro, Santra, Nepos, Hyginus et, ad cuius nos exemplum vis provocare, Tranquillus »). Anche se, come afferma il Courcelle (15), Gerolamo conosceva non direttamente questi biografi, ma soltanto di nome e proprio attraverso Svetonio, da cui li ha attinti, resta comunque il fatto della loro esplicita menzione rispetto alla generica indicazione dei *Chronica.*

Istruttivi sono a questo riguardo i capitoli 53 e 67, dedicati a Tertulliano e Cipriano, entrambi nati dall'ampliamento di brevi notizie dei *Chronica.*

Chronica (Helm, p. 212) *ad Ol. 246, 4 = 208 d.C.*	*De v.i.* (Richardson, pp. 31-32) *c. 53, l. 15 ss.*
Tertullianus Afer, centurionis proconsularis filius, omnium ecclesiarum sermone celebratur.	Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur, provinciae Africae, civitatis Carthaginiensis, patre centurione proconsulari. Hic acris et vehementis ingenii, sub Severo principe et Antonino Caracalla maxime floruit multaque scripsit volumina quae, quia nota sunt plurimis, praetermittimus. Vidi ego quendam Paulum Concordiae (oppidum Italiae) senem, qui se beati Cypriani iam grandis aetatis notarium, cum ipse esset admodum adulescens, Romae vidisse diceret referretque sibi, solitum numquam Cyprianum absque

(15) O.c., p. 67; su questi autori ed i vari problemi relativi alla biografia greco-latina cfr. Rostagni, o.c., Introduzione, pp. XII-XVIII.

Tertulliani lectione unam praeterisse diem ac sibi crebro dicere: — Da magistrum! Tertullianum videlicet significans. Hic usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus, in multis libris novae prophetiae meminit. Specialiter autem adversum ecclesiam texuit volumina *De pudicitia, De persecutione, De ieiuniis, De monogamia, De exstasi* libros sex et septimum quem *Adversus Apollonium* composuit ferturque vixisse usque ad decrepitam aetatem et multa quae non extant opuscula edidisse.

E' questo uno dei capitoli più interessanti del *De viris illustribus* sia perché, come ha mostrato il Sychowski (16), è del tutto assente la dipendenza dalla *Storia* di Eusebio, sia soprattutto perché rivela alcuni significativi aspetti dello stile e della personalità di Gerolamo: il particolare del vecchio segretario di Cipriano e del suo racconto nasce dal gusto dell'aneddoto insolito ed importante, tipico anche di Svetonio, così come l'esplicita accusa al clero romano per l'apostasia di Tertulliano dalla *ecclesia* (ed *ecclesia* vale qui sempre « chiesa cattolica », senza specificazione se « cartaginese » o « romana », in antitesi con la « setta » montanistica) denunzia fin troppo chiaramente il riferimento alle vicende personali che costrinsero Gerolamo, dopo la morte di papa Damaso, ad abbandonare definitivamente Roma e l'Italia.

Più sobrio ma altrettanto interessante è l'ampliamento dei brevi dati dei *Chronica* nel c. 67 dedicato a Cipriano.

Chronica (Helm, p. 220)
ad Ol. 259, 1 = 257 d.C.

Cyprianus primum rhetor, deinde presbyter, ad extremum Carthaginiensis episcopus martyrio coronatur.

De v.i. (Richardson, p. 38)
c. 67, l. 7 ss.

Cyprianus Afer primum gloriose rethoricam docuit, exinde suadente presbytero Caecilio, a quo et cognomentum sortitus est, Christianus factus, omnem substantiam suam pauperibus erogavit ac post non multum temporis adlectus in presbyterium etiam episcopus Carthaginiensis constitutus est. Huius ingenii superfluum est indicem texere, cum sole clariora sint eius opera. Passus est sub Valeriano et Gallieno principibus persecutione octava, eo die quo Romae Cornelius, sed non eodem anno.

(16) O.c., p. 140 ss.

Se la precisazione cronologica sul martirio di Cipriano è esatta, non lo è altrettanto la notizia sul cognome Cecilio, che Gerolamo ha erroneamente confuso con Ceciliano, di cui parla la *Vita et passio Cypriani* scritta da Ponzio ed a lui ben nota (17): tale confusione è nata dalla propensione, caratteristica anche della tecnica biografica svetoniana, ad indicare e spiegare l'origine di tutti i possibili nomi degli scrittori citati. Già a proposito del nome Paolo era incorso nello stesso errore: « Cumque primum ad praedicationem eius Sergius Paulus, proconsul Cypri, credidisset, ab eo, quod eum Christi fidei subegerat, sortitus est nomen » (*c. 5, l. 26 ss.*, Richardson p. 9).

La breve notizia dei *Chronica* su Anatolio offre lo spunto a Gerolamo per l'elenco dettagliato delle *philosophorum disciplinae*, menzionate tuttavia in ordine diverso dal solito (prima il quadrivio, senza la *musica*, e poi il trivio):

Chronica (Helm, p. 223) *ad. Ol. 264, 3 = 279 d.C.*	*De v.i.* (Richardson, p. 40) *c. 73, l. 18 ss.*
Anatolius Laodicenus episcopus philosophorum disciplinis eruditus plurimo sermone celebratur.	Anatolius Alexandrinus, Laodiceae Syriae episcopus, sub Probo et Caro imperatoribus floruit, mirae doctrinae vir in arithmetica, geometria, astronomia, grammatica, rethorica, dialectica. Cuius ingenii magnitudinem de volumine quod *Super pascha* composuit et *De decem libris arithmeticae institutionis* intelligere possumus.

I brevi dati dei *Chronica* su Giovenco non risultano molto più ampi nella rielaborazione del *De viris illustribus*, ma sono di estrema importanza perché molto antichi ed unica fonte per la biografia del poeta:

Chronica (Helm, p. 232) *ad Ol. 277, 1 = 329 d.C.*	*De v.i.* (Richardson, p. 44) *c. 84, l. 5 ss.*
Iuvencus presbyter natione Hispanus evangelia heroicis versibus explicat.	Iuvencus, nobilissimi generis Hispanus, presbyter, quattuor Evangelia hexametris versibus paene ad verbum transferens, quattuor libros composuit et nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia. Floruit sub Constantino principe.

3. *Formule fisse.*

E' opportuno rilevare come gran parte degli ampliamenti operati nel *De viris illustribus* ha la sua origine nelle brevi e-

(17) Cfr. Sychowski, o.c., p. 161, e, per la *Vita* di Cipriano, M. Pellegrino, *Vita e martirio di San Cipriano*, Alba, 1955.

spressioni, consacrate ormai come formule tecniche fisse ed impiegate nei *Chronica* per indicare in genere l'*akmé* di uno scrittore. Esse sono quasi sempre le seguenti:

« clarus habetur »: *Chr.* (Helm, p. 171: *ad Ol. 198, 1 = 13 d.C.)* e *De v. i.* (Richardson, p. 15: *c. 12, l. 17 s.*), per il filosofo Sozione;

Chr. (Helm, p. 206: *ad Ol. 237, 3 = 171 d.C.* e *De v. i.* (Richardson, p. 23: *c. 27, l. 4 ss.)*, per Dionigi di Corinto;

Chr. (Hlm, p. 231: *ad Ol. 276, 3 = 327 d.C.)* e *De v. i.* (Richardson, p. 42: *c. 79, l. 13 ss.)*, per Arnobio;

Chr. (Helm, p. 248: *ad Ol. 288, 4 = 376 d.C.)* e *De v. i.* (Richardson, p. 51: *c. 116, l. 22 ss.)*, per Basilio di Cesarea;

« insignis habetur »: *Chr.* (Helm, p. 206: *ad Ol. 237, 2 = 170 d.C.)* e *De v. i.* (Richardson, p. 22: *c. 26, l. 27 ss.)*, per Apollinare di Ierapoli;

Chr. (Helm, p. 208: *ad Ol. 240, 2 = 182 d.C.)* e *De v. i.* (Richardson, p. 25: *c. 35, l. 6 ss.)*, per Ireneo;

Chr. (Helm, p. 211: *ad Ol. 243, 3 = 195 d.C.)* e *De v. i.* (Richardson, p. 29: *cc. 43, 44 e 45, l. 6 ss.)*, per Teofilo, Bacchilo e Policrate;

« agnoscitur »: *Chr.* (Helm, p. 193: *ad Ol. 219, 1 = 97 d.C.)* e *De v. i.* (Richardson, p. 16: *c. 14, l. 25 ss.)*, per Giusto di Tiberiade;

Chr. (Helm, p. 206: *ad Ol. 237, 4 = 172 d.C.)* e *De v. i.* (Richardson, p. 23: *c. 29, l. 23 ss.)*, per Taziano;

Chr. (Helm, p. 212: *ad Ol. 245, 4 = 204 d.C.)* e *De v. i.* (Richardson, p. 24: *c. 31, l. 10 ss.)*, per Musano;

Chr. (Helm, p. 232: *ad Ol. 276, 4 = 328 d.C.)* e *De v. i.* (Richardson, p. 46: *c. 93, l. 12 ss.)*, per l'eretico Donato;

Chr. (Helm, p. 246: *ad Ol. 288, 1 = 373 d.C.)* e *De v. i.* (Richardson, p. 52: *c. 120, l. 26 ss.)*, per Eunomio;

« notus efficitur »: *Chr.* (Helm, p. 206: *ad Ol. 237, 4 = 172 d.C.)* e *De v. i.* (Richardson, p. 24: *c. 33, l. 20 ss.)*, per Bardesane;

« disertissimus habetur »: *Chr.* (Helm, p. 211: *ad Ol. 243, 2 = 194 d.C.)* e *De v. i.* (Richardson, p. 26: *cc. 36 e 38, l. 4 ss.)*, per Panteno e Clemente di Alessandria.

Queste ed altre simili formule sono in genere sostituite nel contesto del capitolo corrispondente del *De viris illustribus* da analoghe formule come « claruit » (ad es. al c. 27, l. 13, per

Dionigi di Corinto); « docuit » (ad es. al c. 79, l. 14 per Arnobio) e specialmente « floruit » (ad es. al c. 53, l. 19 per Tertulliano; c. 54, l. 16 per Origene; c. 81, l. 17 per Eusebio di Cesarea; c. 91, l. 3, p. 46 per Eusebio di Emesa).

Numerosi altri esempi di simili espressioni tecniche, presenti in entrambe le opere geronimiane, si spiegano come calchi linguistici dalla fonte greca da cui esse derivano, come ad esempio:

Eusebio, *Chronica*, II, p. 154 (18):
Paulos... desmios eis Rhòmén ekpempetai

Gerolamo, *Chronica* (Helm, p. 182: *ad Ol. 208, 4 = 56 d.C.):*
Paulus... vinctus Romam mittitur;

Gerolamo, *De v. i.* (Richardson, p. 10: *c. 5, l. 4):*
Paulus... Romam vinctus mittitur.

4. *Riduzioni sintetiche*

Rispetto agli ampliamenti di contenuto sono nettamente inferiori i casi in cui più notizie dei *Chronica* sono sintetizzate in un'unica esposizione del *De viris illustribus*, di varia lunghezza.

Un esempio significativo è offerto dal c. 87 su Atanasio, dove in poche righe sono condensate ed abbreviate cinque distinte notizie offerte dai *Chronica.*

Chronica (Helm, p. 232)
ad Ol. 277, 2 = 330 d.C.

Alexandriae XIX ordinatur episcopus Athanasius.

Chronica (Helm, p. 234)
ad Ol. 279, 3 = 339 d.C.

... impietas Ariana Constantii regis primum Athanasium, deinde omnes non suae partis episcopos persecuta est.

Chronica (Helm, p. 236)
ad Ol. 280, 3 = 343 d.C.

A quo (*scl.* Maximino Treverorum episcopo) Athanasius Alexandriae episcopus, cum a Constantio quaereretur ad poenam, honorifice sumptus est.

Chronica (Helm, p. 236)
ad Ol. 281, 2 = 346 d.C.

Athanasius ad Constantis litteras Alexandriam regreditur.

De v.i. (Richardson, pp. 44-45)
c. 87, l. 27 ss.

Athanasius, Alexandriae urbis episcopus, multa Arianorum perpessus insidias, ad Constantem, Galliarum principem, fugit, unde reversus cum litteris et rursus post mortem illius fugatus usque ad Ioviani imperium latuit, a quo recepta ecclesia sub Valente moritur. Feruntur eius *Adversus gentes* duo libri et *Contra Valentem et Ursacium* unus, *De virginitate, De persecutionibus Arianorum* plurimi et *De psalmorum titulis* et *Historia Antonii monachi* vitam continens et *Eortastikai* epistulae et multa alia quae enumerare longum est.

(18) Cfr. A. Schoene, *Eusebii Chronicorum libri duo*, 2 ed., I (1875) e II (1866), rist. Dublino-Zurigo 1967.

Chronica (Helm, p. 242)
ad Ol. 285, 2 = 362 d.C.

Georgio per seditionem populi incenso, qui in locum Athanasii ab Arianis fuerat ordinatus, Athanasius Alexandriam revertitur.

Pure significativo è il c. 79 dedicato ad Arnobio, molto abbreviato rispetto alla citazione dei *Chronica:*

Chronica (Helm, p. 231)
ad Ol. 276, 3 = 327 d.C.

Arnobius rhetor in Africa clarus habetur. Qui cum Siccae ad declamandum iuvenes erudiret et adhuc ethnicus ad credulitatem somniis compelleretur neque ab episcopo impetraret fidem, quam semper impugnaverat, elucubravit adversum pristinam religionem luculentissimos libros et tandem velut quibusdam obsidibus pietatis foedus impetravit.

De v.i. (Richardson, p. 42)
c. 79, l. 13 ss.

Arnobius sub Diocletiano principe Siccae apud Africam florentissime docuit scripsitque *Adversum gentes* volumina, quae vulgo extant.

La breve notizia del *De viris illustribus* corregge giustamente, come ritiene il Sychowski (19), la cronologia della conversione di Arnobio, avvenuta al tempo di Diocleziano, nel 303 d.C. circa e non nel 327, al tempo di Costantino, e come è difficile trovare la causa di questo errore di Gerolamo, altrettanto arduo è rintracciare la fonte da cui i *Chronica* hanno attinto i particolari sul cammino verso la fede di Arnobio, tra i quali l'allusione ai sogni non può non richiamare i numerosi accenni di Svetonio all'importanza delle rivelazioni oniriche, strumenti misteriosi delle divinità che si rivolgono agli uomini (20).

5. *Variazioni e mutamenti.*

Molto ridotti sono i casi in cui il contenuto del *De viris illustribus* varia del tutto o si oppone alle notizie offerte dai *Chronica.*

Due mi sembrano gli esempi più rilevanti, il primo dei quali, riferito a Damaso, si spiega per la diversità d'intenti di Gerolamo, che nei *Chronica* fornisce dati esclusivamente storici, men-

(19) O.c., p. 171.
(20) Per questo aspetto cfr. Della Corte, o.c., pp. 75-76.

tre nel *De viris illustribus* si limita all'aspetto letterario e cronologico:

Chronica (Helm, p. 244) *ad Ol. 286, 2 = 366 d.C.*	*De v.i.* (Richardson, p. 48) *c. 103, l. 28 ss.*
Romanae ecclesiae XXXV ordinatur episcopus Damasus et post non multum temporis intervallum Ursinus a quibusdam episcopus constitutus Sicininum cum suis invadit, quo Damasianae partis populo confluente crudelissimae interfectiones diversi sexus perpetratae.	Damasus, Romanae urbis episcopus, elegans in versibus componendis ingenium habuit multaque et brevia opuscula heroico metro edidit et prope octogenarius sub Theodosio principe mortuus est.

Il secondo esempio è offerto dai contrastanti giudizi su Ambrogio, spiegabili per la diversità dei rapporti intercorsi con Gerolamo nello spazio di oltre un ventennio, come suggerisce il Paredi (21):

Chronica (Helm, p. 247) *ad Ol. 288, 2 = 374 d.C.*	*De v.i.* (Richardson, p. 53) *c. 124, l. 20 ss.*
Post Auxentii seram mortem Mediolanii Ambrosio episcopo constituto, omnis ad fidem rectam Italia convertitur.	Ambrosius, Mediolanensis episcopus, usque in praesentem diem scribit, de quo, quia superest, meum iudicium subtraham, ne in alterutram partem aut adulatio in me reprehendatur aut veritas.

IV. *Conclusione.*

Al termine di questa indagine, ritengo che il confronto operato tra i *Chronica* ed il *De viris illustribus*, se da una parte ha confermato il carattere essenzialmente compilatorio di entrambe le opere, dall'altra ha mostrato come il *De viris illustribus*, pur con i suoi limiti, si inserisce di pieno diritto nel solco della tradizione biografica greco-romana.

Si può concordare con il Bernouilli quando afferma, al termine del capitolo dedicato a « Il modello svetoniano »: « Così dunque il libro geronimiano appare proprio in veste svetoniana » (22); ma questa « veste » svetoniana non ne diminuisce affatto la straordinaria importanza: il *De viris illustribus* rimane pur sempre il primo tentativo di una storia della letteratura cristia-

(21) Cfr. lo studio citato alla n. 10.

(22) O.c., p. 79.

na antica, destinato ad avere la più ampia fortuna nei secoli successivi, sino alle moderne storie letterarie che da esso continuano ad attingere preziose notizie, spesso le uniche superstiti di tutta la tradizione antica (23).

ALDO CERESA-GASTALDO

(23) Per i continuatori del *De viris illustribus* di Gerolamo cfr. Sychowski, o.c., pp. 8-9, da integrare con le indicazioni bibliografiche di Altaner-Stuiber, *Patrologie*, 8 ed., Friburgo, 1978, p. 8; l'opera fu pure tradotta in greco da un certo Sofronio, su cui cfr. O. Von Gebhardt, *Hieronymus. De viris illustribus in griechischer Uebersetzung*, in « Texte und Untersuchungen », 14, 1b, Lipsia, 1896. Fra i più recenti studi sul *De viris illustribus*, di carattere divulgativo più che scientifico, siano ricordate la traduzione polacca, con introduzione e brevi note, di J. St. Boiarski, J. M. Szymusiak e W. Szoldrski, *Sw. Hieronim. O znakomitych metzach*, in « Pisma starochrzescijanskich pisarzy », 6, Varsavia, 1970, e quella italiana, pure con introduzione e note, di E. Camisani, *Uomini illustri*, in « Opere scelte di S. Gerolamo », Torino, I, 1971.

TABULA VIRORUM ILLUSTRIUM QUI A HIERONYMO NUNCUPANTUR

SCRIPTORES	NOMINA	PARENTES	PATRIA	STUDIA	OFFICIA	AETAS	SCRIPTA	SCRIBENDI GENUS	OBITUS	MARTYRIUM	SEPULTURA	SYNCHRON.
1. Petrus	+	+	+		+	+	+	+	+	+	+	
2. Iacobus	+	+			+	+	+		+	+	+	
3. Matthaeus	+				+		+					
4. Iudas frater Iacobi	+	+					+					
5. Paulus	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
6. Barnabas	+		+		+		+					
7. Lucas	+		+		+	+	+				+	
8. Marcus	+				+	.	+		+		+	
9. Iohannes	+	+			+	+	+		+		+	
10. Hermas	+						+					
11. Philon Iudaeus	+		+		+	+	+					
12. Seneca	+	+	+	+		+	+		+			+
13. Iosephus	+	+			+	+	+					
14. Iustus	+		+			+	+					+
15. Clemens Romanus	+				+	+	+		+		+	
16. Ignatius	+				+	+	+		+	+	+	
17. Polycarpus	+				+	+	+		+	+		
18. Papias	+				+		+					
19. Quadratus	+				+	+	+					
20. Aristides	+		+		+	+	+					+
21. Agrippa	+						+					
22. Hegesippus	+					+	+	+				
23. Iustinus	+	+	+		+	+	+		+	+		
24. Melito	+		+		+	+	+					
25. Theophilus Antiochenus	+				+	+	+	+				
26. Apollinaris Hierapolitanus	+				+	+	+					
27. Dionysius Corinthius	+				+	+	+					
28. Pinytus	+		+		+	+	+	+				
29. Tatianus	+				+	+	+					
30. Philippus Cretensis	+				+	+	+					
31. Musanus	+					+	+					
32. Modestus	+					+	+					
33. Bardesanes	+				+		+	+				
34. Victor Romanus	+				+	+	+					
35. Irenaeus	+				+	+	+					
36. Pantaenus	+			+	+	+	+					
37. Rhodon	+		+	+		+	+	+				
38. Clemens Alexandrinus	+			+	+	+	+	+				
39. Miltiades	+					+	+					
40. Apollonius	+				+	+	+					
41. Serapion Antiochenus	+				+	+	+					
42. Apollonius senator	+				+	+	+		+	+		
43. Theophilus episcopus	+				+	+	+					
44. Bacchylus	+				+	+	+					
45. Polycrates	+				+	+	+					

TABULA VIRORUM ILLUSTRIUM QUI A HIERONYMO NUNCUPANTUR

SCRIPTORES	NOMINA	PARENTES	PATRIA	STUDIA	OFFICIA	AETAS	SCRIPTA	SCRIBENDI GENUS	OBITUS	MARTYRIUM	SEPULTURA	SYNCHRON.
46. Heraclitus	+					+	+					
47. Maximus	+					+	+					
48. Candidus	+					+	+					
49. Appion	+					+	+					
50. Sextus	+					+	+					
51. Arabianus	+					+	+					
52. Iudas	+					+	+					
53. Tertullianus	+	+	+		+	+	+		+			
54. Origenes	+	+			+	+	+		+	+	+	
55. Ammonius	+					+	+					
56. Ambrosius diaconus	+				+	+	+		+			
57. Tryphon	+			+			+					
58. Minucius Felix	+				+		+					
59. Gaius	+					+	+					
60. Beryllus	+				+	+	+					
61. Hippolytus	+				+	+	+					
62. Alexander episcopus	+				+	+	+		+	+		+
63. Iulius Africanus	+				+	+	+					
64. Geminus	+				+	+	+					+
65. Theodorus qui et Gregorius	+			+	+		+					
66. Cornelius	+				+	+	+		+	+		
67. Cyprianus	+		+	+	+	+	+		+	+		+
68. Pontius	+				+		+					
69. Dionysius Alexandrinus	+			+	+	+	+					
70. Novatianus	+				+		+					
71. Malchion	+				+	+	+					
72. Archelaus	+				+	+	+					
73. Anatolius	+		+		+	+	+					
74. Victorinus	+				+		+	+	+	+		
75. Pamphilus	+				+	+	+		+	+		
76. Pierius	+				+	+	+					+
77. Lucianus	+				+	+	+		+	+	+	
78. Phileas	+		+		+	+	+		+	+		+
79. Arnobius	+				+	+	+					
80. Lactantius	+			+	+	+	+					
81. Eusebius Caesariensis	+				+	+	+					+
82. Reticius	+				+	+	+					
83. Methodius	+				+	+	+		+	+		
84. Iuvencus	+		+		+	+	+					
85. Eustathius Antiochenus	+		+		+	+	+		+		+	
86. Marcellus Ancyranus	+				+	+	+					
87. Athanasius	+				+	+	+		+			
88. Antonius monachus	+				+	+	+					
89. Basilius Ancyranus	+			+	+	+	+					
90. Theodorus episcopus	+				+	+	+	+				

TABULA VIRORUM ILLUSTRIUM QUI A HIERONYMO NUNCUPANTUR

SCRIPTORES	NOMINA	PARENTES	PATRIA	STUDIA	OFFICIA	AETAS	SCRIPTA	SCRIBENDI GENUS	OBITUS	MARTYRIUM	SEPULTURA	SYNCHRON.
91. Eusebius Emisenus	+				+	+	+		+		+	
92. Triphylius	+				+	+	+					
93. Donatus	+				+	+	+					
94. Asterius	+					+	+					
95. Lucifer	+				+	+	+		+			
96. Eusebius Vercellensis	+		+		+	+	+		+			
97. Fortunatianus	+		+		+	+	+					
98. Acacius	+				+	+	+					
99. Serapion Thmueus	+				+	+	+					
100. Hilarius	+				+	+	+		+			
101. Victorinus rhetor	+		+		+	+	+					
102. Titus	+				+	+	+		+			
103. Damasus	+				+	+	+		+			
104. Apollinaris Laodicenus	+	+	+	+	+	+	+		+			
105. Gregorius Eliberitanus	+		+		+		+	+				
106. Pacianus	+				+	+	+	+	+			
107. Photinus	+		+		+	+	+					
108. Phoebadius.	+				+		+					
109. Didymus Alexandrinus	+		+				+					
110. Optatus	+		+		+	+	+					
111. Acilius	+	+	+			+	+		+			
112. Cyrillus Hierosolymitanus	+				+	+	+					
113. Euzoius	+			+	+	+	+					
114. Epiphanius Cyprius	+				+		+	+				
115. Ephrem	+				+	+	+	+	+			
116. Basilius Caesariensis	+				+	+	+		+			
117. Gregorius Nazianzenus	+				+	+	+	+	+			
118. Lucius	+				+	+	+					
119. Diodorus Tarsensis	+				+		+	+				
120. Eunomius	+				+		+					
121. Priscillianus	+				+	+	+		+			
122. Latronianus	+		+			+	+	+	+			+
123. Tiberianus	+		+				+	+				
124. Ambrosius Mediolanensis	+				+		+					
125. Euagrius Antiochenus	+				+		+					
126. Ambrosius Alexandrinus	+		+				+					
127. Maximus philosophus	+		+		+	+	+					
128. Gregorius Nyssenus	+	+			+	+	+					
129. Iohannes (Chrysostomus)	+			+	+		+					
130. Gelasius	+				+		+	+				
131. Theotimus	+				+		+					
132. Dexter	+	+			+		+					
133. Amphilochius	+				+		+					
134. Sophronius	+						+					
135. Hieronymus	+	+	+			+	+					

GLI STUDI ITALIANI DI STORIA DELLA CHIESA NEL SECONDO DOPOGUERRA

Chi, negli anni successivi, si accosterà alla produzione storico-ecclesiastica italiana di questi ultimi decenni rimarrà senza dubbio colpito di fronte alla vastità degli interessi, alla molteplicità dei temi, alla larghezza degli orizzonti dimostrata da tali studi, e soprattutto dovrà riconoscere la maturità di ricerca e di riflessione da cui è stata caratterizzata tutta una stagione storiografica. Si tratta di una messe talmente cospicua che, già anni or sono, una rassegna di studi di storia religiosa (concetto, per altro, non del tutto coestensivo con quello di storia della Chiesa) nel ventennio successivo alla fine della seconda guerra ha dovuto essere compiuta da ben quattro relatori, in rapporto alle diverse epoche: antichità, Medio Evo, epoca moderna, epoca contemporanea, mentre poi di storia della Chiesa si parlava ampiamente, in quella medesima occasione, anche in altre rassegne, come in quelle di storia medievale e di storia giuridica (1). Il giudizio sul lavoro compiuto risulterà tanto più agevole e fruttuoso se basato su di un confronto con la produzione storiografica dell'epoca precedente, il periodo compreso fra le due guerre, che pure aveva visto impegnati, in circostanze per giunta assai meno propizie, autorevoli maestri, come il Lanzoni e il Paschini (2).

---

(1) A. Pincherle, *Storia religiosa: Evo antico*, in *La storiografia italiana negli ultimi vent'anni*, II, Milano 1975, pp. 1161-1172; P. Brezzi, *Storia religiosa: Medioevo*, ibid., pp. 1173-1190; G. Cozzi, *Rinascimento Riforma Controriforma*, ibid., pp. 1191-1247; G. Spini, *Gli studi storico-religiosi sui secoli XVIII-XX*, ibid., pp. 1249-1267; B. Paradisi, *Indirizzi e problemi della più recente storiografia giuridica italiana*, ibid., pp. 1095-1160; E. Sestan, *Alto Medioevo*, ibid., I, pp. 59-77; G. Martini, *Basso Medioevo*, ibid., pp. 79-471.

(2) G. Penco, *La storiografia ecclesiastica italiana nel periodo fra le due guerre*, in *La Scuola cattolica*, 106 (1978) 461-477.

In questo periodo, più che la comparsa di insigni studiosi degni di figurare come capiscuola di tutta una generazione (fenomeno di cui è ancora difficile valutare adeguatamente l'entità e la portata), si è avuta infatti una fioritura di iniziative, una germinazione di attività, un risveglio di interessi da cui nessun aspetto o nessun periodo della storia della Chiesa è rimasto assente. Soprattutto si è constatata l'apparizione di uno spirito nuovo, più libero, più aperto, più sollecito di indagare gli aspetti più vari della storia religiosa, con dibattiti metodologici, pubblicazioni di periodici, convocazioni di convegni, stabilimento di rapporti con gli ambienti più diversi. Ciò che nell'epoca precedente era rimasto appassionato impegno di singoli o sporadica iniziativa di isolati era divenuto lavoro di gruppo, ricerca comune su temi posti al centro dell'interesse storiografico, fecondo scambio di contatti con la storiografia straniera.

Di fronte ad una tale vastità di lavoro e alla scoperta di veri e propri settori prima quasi ignorati (si pensi alla storia del movimento cattolico) una rassegna come la presente non può certo mirare ad una completezza materiale di informazione e di esposizione né alla stesura di un bollettino bibliografico. Scopo nostro è piuttosto indicare i temi di maggiore interesse, individuare i rapporti reciproci e con la cultura generale, cogliere i riflessi della nuova situazione ecclesiale determinatasi con la celebrazione del Concilio Vaticano II. In tal modo, crediamo, anche tante rassegne parziali possono trovare una loro più adeguata collocazione e contribuire a fornire un quadro meno incompleto degli studi in questione.

Superando le prospettive di sintesi a vasto respiro, come pure le interpretazioni fortemente ideologizzate prodotte dall'epoca precedente — ovvio il richiamo, a questo proposito, rispettivamente alla *Storia della Chiesa* del Saba e alla *Storia del Cristianesimo* del Buonaiuti — la cultura storico-ecclesiastica italiana iniziava, nel secondo dopoguerra, un lavoro più realistico e umile, riprendeva lo scavo di archivi e la pubblicazione di documenti, riconosceva che bisognava rinnovare le ricerche su base locale e diocesana per affiancare quanto, dal canto loro, avevano compiuto e stavano compiendo gli antichi Ordini religiosi. Gli allargamenti di contatti favoriti dalla cessazione del conflitto, la ripresa degli studi consentita dalla riapertura di archivi e di biblioteche, l'esigenza di unire le forze al fine di compiere un lavoro più utile e più fruttuoso inducevano anzi a tentare ciò che sarebbe sembrato — ed era sembrato di fatto — un sogno alle generazioni precedenti: la fondazione di una rivista specializzata.

L'iniziativa, ideata da un gruppo di studiosi raccolti attorno

a mons. Paschini, sfociava infatti, nel 1947, nella fondazione della *Rivista di storia della Chiesa in Italia*. Evitando deliberatamente il taglio apologetico o polemico, rinviando ad un futuro più o meno prossimo le eventuali sintesi, la *Rivista* si preoccupava di fornire dei materiali di lavoro, il che facilitava il contatto con il sempre attivo impegno della storiografia locale, non bisognosa d'altro che di un coordinamento e di un richiamo ai più recenti indirizzi storiografici. Benché uscita da un ambiente assai prossimo a don Giuseppe De Luca, la *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, si rifiutava di ridurre la storia della Chiesa a pura « storia della pietà », investendo in pieno il campo istituzionale, ossia la storia della Chiesa nella sua globalità. E a questo compito la *Rivista* sarebbe rimasta sostanzialmente fedele. Non si poteva parlare, ovviamente, di un programma in senso stretto e rigorosamente concordato, ma il disporre di un organo specifico, dotato di un ampio settore dedicato alla bibliografia retrospettiva, costituiva un motivo di legittima soddisfazione e una fondata speranza per l'avvenire. Soprattutto ciò contribuiva ad una più precisa individuazione del soggetto storiografico, il soggetto Chiesa, superando la tendenza all'identificazione con una generica « storia del Cristianesimo » (pienamente legittima nel campo suo), tendenza di cui non mancavano certo epigoni e sostenitori.

Troppo a lungo, anche per influsso della corrente modernistica, gli studi storico-religiosi erano stati staccati da una verifica del loro specifico soggetto e si erano ritenuti paghi, nel clima promosso da quella corrente, di uno studio di personaggi e dottrine avulse dal grande filone della tradizione cattolica. Gli aspetti istituzionali, i grandi movimenti ed eventi della storia della Chiesa, le ripercussioni di essi nelle moltitudini del popolo cristiano rimanevano largamente in ombra o venivano presentati con pesanti deformazioni di cui una storiografia religiosa ispirata ai postulati dell'attualismo gentiliano o dello storicismo crociano aveva già dato ampie prove nella produzione di Adolfo Omodeo relativa alle origini cristiane.

V'era indubbiamente un rapporto stretto ed ininterrotto con quanto era stato compiuto nel periodo precedente: sia a livello di storia locale che di storia generale erano ancora all'opera ricercatori instancabili come Paolo Guerrini, Giovanni Soranzo, G. B. Picotti. Lo stesso mons. Paschini continuava le sue ricerche in quello che era stato il suo prediletto settore di ricerca, la storia del Cinquecento religioso italiano. Ma era anche una vecchia scuola che si concludeva, fatto di cui può essere assunto a segno emblematico il comune riconoscimento tributato al Cardinale Giovanni Mercati — che, per altro, avrebbe continuato

fino alla morte (1957) a pubblicare le sue dotte ricerche di filologia e di storia — mediante la pubblicazione della *Miscellanea* in suo onore (3).

In effetti, proprio l'epoca più recente ha dimostrato quanto fosse necessario l'incontro tra le sempre attuali ricerche di erudizione e l'inserimento in problemi di più vasto interesse: incontro in cui può essere ravvisata l'eredità della lezione storiografica del Croce proprio quando l'influsso del crocianesimo, nella cultura generale italiana, volgeva al tramonto. E proprio all'inizio di questo periodo, nel 1946, scompariva la figura di Ernesto Buonaiuti a cui era legata tutta una stagione di studi di storia del Cristianesimo (4), variamente proseguiti da studiosi e storici come Luigi Salvatorelli, pur impegnato nella pubblicistica divulgativa e nel giornalismo (5).

In realtà, gli studi di storia della Chiesa, coltivati in questo periodo e in cui tale disciplina si è posta senza dubbio all'avanguardia tra le altre discipline di interesse religioso, potevano ormai giovarsi, anche in Italia, dell'esperienza di uno studioso come Hubert Jedin (6), il quale, soprattutto con il dibattito storiografico sulle origini e il significato della Riforma cattolica, avrebbe contribuito ad allargare decisamente gli orizzonti degli studi storico-ecclesiastici in Italia. Ben prima che lo scoppio della rivoluzione protestante provocasse la crisi della religiosità rinascimentale e, quindi, la reazione cattolica della Controriforma, tutto un vasto filone di autentica riforma della Chiesa veniva individuato nelle correnti religiose del '400. Ed è significativo che a tale dibattito, promosso in Italia da un ecclesiastico straniero, partecipasse attivamente uno studioso italiano estraneo all'area cattolica, come Delio Cantimori. In tal modo nuova luce veniva gettata sul periodo cruciale della storia della Chiesa nell'età moderna, sulla genesi e il significato del Concilio di Trento, sulle applicazioni dei suoi decreti di riforma. Di conseguenza, la pubblicazione, in italiano, del I volume della *Storia del Concilio di Trento* dello stesso Jedin costituì, nel 1949, un avvenimento quanto mai significativo per la storiografia ecclesiastica anche italiana.

Legato fin dal periodo prebellico agli ambienti culturali del-

(3) A. Campana, *Bibliografia degli scritti del Cardinale Giovanni Mercati (1890-1956)*, Città del Vaticano 1957.

(4) F. Parente, *Ernesto Buonaiuti*, Roma 1972.

(5) Id., *Il contributo di Luigi Salvatorelli alla storia d'Israele e del Cristianesimo antico*, in *Rivista storica italiana*, 78 (1966) 479-512; R. Morghen, *Salvatorelli storico*, in *Nuova Antologia*, 111 (1976) 22-30.

(6) H. Jedin, *Esame di coscienza di uno storico*, in *Quaderni di Roma*, 1 (1947) 206-217, riprod. in *Chiesa della fede Chiesa della storia*, Brescia 1972, pp. 5-17.

NGELVS DOMINI

descendit de celo et accedens

revolvit lapidem et super e

um sedit et dixit mulieribus

noli[te] [vos]ro enim quia crucifixum queritis [na]

surrexit [non] est hic ecce locus ubi posuerunt eum dominus

[vo]bis precedet vos in galileam ibi eum videbitis ecce predixi vobis

Alleluia Angelus domini locutus est mulieribus di

centes quem queritis ad hoc sepulchrum quem surrexit

Angelus do mini locutus est mulieribus di centes

quem queritis ad hoc sepulchrum quem surrexit venite

Lettera A; c. 117 r.

mm. 73 x 105. La lettera A in giallo oro, con motivi geometrici, racchiusa in comparti verde-ocra-blu; racemi e foglie di palma in verde e rosso, su fondo blu.

la Penisola, lo Jedin vi portava il rigore di un metodo ed il superamento di una preoccupazione confessionale da cui gli studi sul più importante avvenimento della storia della Chiesa moderna sarebbero usciti completamente rinnovati. Anche la storiografia italiana, che con i fondamentali studi dello stesso Cantimori e di Federico Chabod aveva dimostrato una notevole sensibilità verso il problema religioso del '500 e che veniva interessandosi ad alcuni aspetti particolari di quella stessa epoca, come l'ammissione dei chierici agli ordini sacri (7), ne subì un influsso decisivo (8).

Soprattutto, per cogliere la vera portata storica del Concilio di Trento al di là del suo sia pur tormentato svolgimento, venne richiamata l'attenzione sul problema dell'attuazione dei decreti tridentini nelle singole diocesi, al cui riguardo vennero intraprese numerose ricerche — promosse specialmente dalla Facoltà di storia ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana — al fine di seguire e precisare gli influssi capillari di tale riforma su scala diocesana (9). Quanto agli studi italiani su Lutero e la riforma protestante, un antesignano di essi era stato Mario Bendiscioli, benemerito divulgatore della cultura cattolica tedesca nella Penisola (10).

Il rinnovamento degli interessi verificatosi in questo periodo è anche testimoniato dall'abbondanza delle segnalazioni, delle cronache, delle rassegne, mediante cui gli studiosi venivano a trovarsi in condizioni decisamente più favorevoli in confronto col periodo precedente. Convegni e commemorazioni, istituzioni di centri, fondazioni di riviste (anche per istituzioni ecclesiastiche non di primaria importanza) avrebbero poi largamente accompagnato e caratterizzato gli studi di storia della Chiesa nel periodo qui preso in esame. Va anzi osservato che alcune delle più cospicue istituzioni di studi storici sorte in questo periodo (il Centro italiano di studi sull'alto Medio Evo di Spoleto, il Centro di studi sulla spiritualità medievale di Todi) sorgevano

(7) In generale v. P. Brezzi, *Storia della storiografia del concilio di Trento negli ultimi cinquant'anni*, in *Il concilio tridentino: prospettive storiografiche e problemi storici*, Milano 1965, pp. 1-31.

(8) V. ad esempio G. Alberigo, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze 1959.

(9) Id., *Studi e problemi relativi all'applicazione del Concilio di Trento in Italia (1945-1958)*, in *Rivista storica italiana*, 70 (1958) 239-298. Tra gli studi più recenti e più validi deve essere segnalato quello di V. L. Bernorio, *La Chiesa di Pavia nel secolo XVI e l'azione pastorale del cardinale Ippolito de' Rossi (1560-1591)*, Pavia 1972.

(10) V. la sua raccolta di saggi sotto il titolo *Dalla Riforma alla Controriforma*, Bologna 1974, ove (pp. 227-233) sono elencate le sue pubblicazioni su tale periodo storico: ad esse si può aggiungere la « voce » *Lutero Martin* in *Enciclopedia Cattolica*, VII, 1951, 1713-1727.

fuori di un diretto interesse per la storia della Chiesa, ma, a causa del loro stesso oggetto di ricerca (il periodo storico o la tematica storiografica), avrebbero portato un contributo notevolissimo allo studio di essa.

A questo riguardo bisogna riconoscere che, proprio in questo periodo, la storiografia italiana, per opera specialmente della scuola giuridica, veniva ponendo a fuoco alcuni problemi fondamentali della storia della Chiesa nell'alto Medio Evo, primo fra tutti quello della conversione dei Longobardi al Cattolicesimo. La scoperta di quel singolare monumento costituito dalla chiesetta di Castelseprio presso Varese e gli studi relativi compiuti innanzi tutto da Gian Piero Bognetti permisero infatti di collocare tale conversione nel più vasto quadro della storia politico-religiosa dei secoli VI-VII, tra dispute teologiche ed interessi dinastici, interventi papali ed insediamenti monastici, Oriente ed Occidente. Anche il fenomeno della intitolazione esaugurale di chiese già adibite al culto ariano riproponeva aspetti di grande interesse per la storia della religiosità altomedievale.

La parabola di studioso percorsa dal Bognetti era quanto mai significativa giacché rivelava il maturarsi di interessi che, dall'originario àmbito storico-giuridico, erano ormai approdati in pieno a quello storico-religioso, visto come elemento determinante di tutto un periodo e di tutta una civiltà (11). E tale problematica, in misura maggiore o minore, sarebbe frequentemente affiorata nel corso delle settimane spoletine, molte delle quali vennero esplicitamente dedicate a questioni di storia della Chiesa o a temi affini (12). Era, in fondo, il vecchio problema della continuità che, dalle istituzioni politiche e civili, veniva spostandosi a quelle ecclesiastiche e monastiche, diocesi e monasteri, mentre su tutte le vicende di quell'età appariva ancora una volta predominante e determinante l'intervento del pontificato romano. Gli apporti del mondo orientale, i contatti tra le diverse civiltà, un più equanime apprezzamento del fattore religioso nella storia generale dell'alto Medio Evo sarebbero stati gli aspetti più rilevati dalla storiografia medievistica italiana nel secondo dopoguerra che nel Centro di studi di Spoleto avrebbe trovato una delle sedi più favorevoli ed operose (13).

---

(11) G. P. Bognetti, *L'età longobarda*, 4 voll., Milano 1966-1968; G. Tabacco, *Espedienti politici e persuasioni religiose nel medioevo di Gian Piero Bognetti*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 24 (1970) 504-523.

(12) V. in particolare *Il monachesimo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 1957, *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, ivi 1960.

(13) C. Violante, *Le istituzioni ecclesiastiche*, in *Centro Italiano di studi sull' Alto Medioevo. Venticinque anni di attività, 1952-1977*, Spoleto 1977, pp. 73-92.

Il Medio Evo cristiano — per citare il titolo di una fortunata silloge di studi di R. Morghen, destinata a rimanere un punto di riferimento per tutta la storiografia contemporanea (14) — dietro il rinnovato interesse di tanti studiosi e di così copiosi punti di osservazione rivelava in tal modo tutta la sua ricchezza, certo non adeguatamente valutabile da chi si fosse arrestato alle vecchie pregiudiziali antireligiose ancora affioranti in qualche studioso isolato. Quegli studi, che secondo l'affermazione dello stesso Morghen erano rimasti originariamente senza una grande eco tra il pubblico, ora, raccolti in un volume, rivelavano la loro sostanziale coerenza e ponevano in luce specialmente l'importanza religiosa del secolo XI. Non tutte le posizioni assunte dal Morghen e le interpretazioni da lui proposte vennero, ovviamente, accolte dagli studiosi e, anzi, riserve vennero avanzate su qualche punto fondamentale, come quello delle origini dei movimenti ereticali (15), ma quello che contava era il tono elevato con cui si affrontava lo studio di epoche e problemi, di uomini ed istituzioni. Tono che sarebbe poi stato sostanzialmente conservato nei convegni o nei dibattiti di storia della Chiesa a cui parteciparono studiosi di ogni tendenza ideologica e confessione religiosa. L'apporto dell'elemento laico avrebbe anzi costituito una caratteristica degli studi di storia della Chiesa nel periodo qui esaminato.

Ma in Italia v'era una gloriosa istituzione culturale profondamente legata, fin dalle sue origini e per gli atteggiamenti del suo fondatore, agli studi medievali: l'Università Cattolica del S. Cuore. I vari convegni da essa dedicati ai problemi della *societas christiana* dei secoli XI-XII avrebbero accuratamente preso in esame, a partire dal 1959, con le Settimane di studio tenute al Passo della Mendola, le istituzioni più importanti di quella medesima epoca e società, la vita comune del clero, l'eremitismo, i laici, il monachesimo e la riforma ecclesiastica, papato, cardinalato, diocesi, parrocchie, pievi.

A servizio di una tale ricerca poteva essere messa la rinnovata problematica al cui esame da tempo si dedicava uno studioso come Cinzio Violante (per qualche anno docente di storia medievale in quella stessa Università e animatore di tali convegni) con l'attenta osservazione dell'importanza delle strutture, dei poteri, dei possessi fondiari, dell'economia ecclesiastica, delle famiglie signorili sia della regione lombarda sia, su di una scala

(14) R. Morghen, *Medioevo cristiano*, Bari 1951: l'opera ha avuto successivamente diverse edizioni.

(15) A. Dondaine, *A propos d'un livre récent*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 6 (1952) 46-78.

più vasta, dell'intera civiltà medievale. Erano senza dubbio indirizzi nuovi per la storiografia d'ispirazione cattolica e avrebbero costituito un importante punto di riferimento per codesti studi, ormai decisamente avviati verso il pieno riconoscimento dell'importanza del fattore religioso nella storia medievale e con l'apporto dei più qualificati storici europei (16). E nell'àmbito dell'Università Cattolica milanese, ove per giunta esisteva una tradizione di studi sulla letteratura latina medievale, tali ricerche sarebbero state proseguite specialmente per opera di Cosimo Damiano Fonseca e di Piero Zerbi, nel quale è, inoltre, ravvisabile un esplicito rapporto con l'interesse verso la figura e l'opera di S. Bernardo in seguito all'influsso esercitato anche in Italia da dom Leclercq (17).

Il Medio Evo cristiano ha quindi continuato ad avere numerosi ed appassionati cultori nei settori più svariati, da quello della storia ospedaliera a quello delle collezioni canoniche, dalla spiritualità alle correnti ereticali. In quest'ultimo campo una personalità di studioso si è imposta in modo particolare, quella di Raoul Manselli. Raccogliendo gli interessi di una ricerca che, dal magistero del Bonaiuti e del Morghen, aveva largamente influenzato la cultura storica italiana dell'ultimo mezzo secolo e procedendo ad una più diretta ed esplicita storicizzazione di tali interessi nei confronti dell'eresia medievale, il Manselli ha preso in esame figure e movimenti ereticali (18) a cui, per il tardo Medio Evo, ha pure dedicato i suoi studi Eugenio Duprè Theseider, interessato particolarmente alle vicende religiose del periodo avignonese (19). L'anima religiosa dell'eresia medievale è così apparsa in tutta la sua veemente, anche se tragica, individualità, al di là di insostenibili interpretazioni in chiave economica e sociale, giacché, come ebbe a dire il Duprè, « non si sale sul rogo per un fatto sociale, si sale sul rogo per un fatto di fede » (20). Strettamente connessi con tale storiografia sono stati gli studi sull'escatologismo — campo specifico, anch'esso, delle ricerche del Manselli — mediante cui venivano rivelando tutta la loro carica religiosa (ancor meno si sarebbe potuto parlare,

(16) O. Capitani, *Dove va la storiografia medievistica italiana?*, in *Studi medievali*, ser. III, 8 (1967) 617-662.

(17) C. D. Fonseca, *Medioevo canonicale*, Milano 1970; P. Zerbi, *Tra Milano e Cluny*, Roma 1978.

(18) R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1975² (la prima ed. è del 1953).

(19) Cfr. *Storiografia e storia. Studi in onore di E. Dupré Theseider*, 2 voll., Roma 1974.

(20) Intervento in *I problemi della civiltà comunale. Atti del Congresso Storico Internazionale per l'VIII Centenario della prima Lega Lombarda*, Bergamo 1971, p. 122.

in questo caso, di incidenze determinanti di carattere socio-economico) i movimenti protesi a rivendicare l'autonomia e la preminenza della *Ecclesia spiritualis* nei confronti della *Ecclesia carnalis*. Gioachimiti e Fraticelli, Spirituali e Celestini hanno in tal modo contribuito a completare l'immagine della religiosità tardo-medievale, di cui ha avuto ad occuparsi anche Arsenio Frugoni († 1970): e di questo studioso, troppo presto scomparso, deve essere ricordato soprattutto il fondamentale lavoro su Arnaldo da Brescia (21).

Ma tutto un altro cospicuo filone di studi medievistici ha continuato l'esplorazione dell'età gregoriana proseguendo l'opera già avviata dal salesiano G. B. Borino, promotore dell'imponente serie di *Studi gregoriani*, divenuti poi strumento di ricerca per l'intera epoca della lotta per la *libertas Ecclesiae* e giunti all'XI volume. Ad essi si sono pure affiancati i contributi relativi ai movimenti della religiosità popolare, in modo particolare la Pataria milanese, con i sostanziali saggi del Violante (22). Saggi mediante i quali si è risaliti, dagli eventi e dai personaggi, alle premesse ecclesiologiche, alle motivazioni ideali, ai fermenti spirituali di tutto un mondo verso cui si sono orientati anche gli interessi di giovani studiosi laici, come Giovanni Miccoli. La *Chiesa gregoriana* (23), con le sue componenti, le sue strutture, le sue dottrine è così apparsa in nuova luce, mentre alcuni aspetti di essa — le immunità vescovili — venivano presi in esame da un altro, giovane e affermato studioso, Ovidio Capitani (24). E la stessa periodizzazione relativa a tale età era oggetto di un'accurata indagine da parte dello stesso Capitani (25). In stretto rapporto con il movimento della lotta per la *libertas Ecclesiae* è stata studiata anche la corrente monastica di Cluny. E se il Violante ne ha messo in luce le relazioni con il mondo politico ed ecclesiastico contemporaneo (26), altri, come il Lamma (27) e lo Zerbi (28), ne hanno esaminato la dimensione culturale

(21) A. Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma 1954.

(22) C. Violante, *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, I, *Le premesse (1045-1057)*, Roma 1955, nonché i saggi raccolti nel vol. *Studi sulla cristianità medioevale*, Milano 1972.

(23) G. Miccoli, *Chiesa gregoriana*, Firenze 1966.

(24) O. Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età « pregregoriana » e « gregoriana »*, Spoleto 1966.

(25) Id., *Esiste una « età gregoriana »? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1 (1965) 454-481.

(26) C. Violante, *Il monachesimo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico*, in *Spiritualità cluniacense*, Todi 1960, pp. 153-242, riprod. in *Studi sulla cristianità medioevale*, cit., pp. 3-67.

(27) P. Lamma, *Momenti di storiografia cluniacense*, Roma 1961.

(28) V. lo studio segnalato alla n. 17.

e spirituale, quel mondo da cui provenivano uomini come Pietro il Venerabile e attorno a cui ruotavano personalità come Abelardo. S. Bernardo, poi, a partire in modo speciale dall'ottavo centenario della morte (1953), ha ripetutamente attirato l'attenzione degli studiosi italiani, mediante convegni, dibattiti, ricerche monografiche su aspetti particolari della personalità del Santo (29).

Quel monachesimo che troppo spesso era stato studiato, in modo speciale da storici formatisi nell'epoca positivistica, solo in base ai cartari di singoli monasteri, dando così di sé un'immagine necessariamente incompleta ed unilaterale, appariva ora in una luce ben più viva, nei suoi autori spirituali, nei suoi riformatori, nei suoi mistici. Fin dal 1947, poi, la rivista *Benedictina* costituiva un prezioso elemento di convergenza e di coordinamento di questi studi con il decisivo apporto della sempre fiorente tradizione culturale cassinese; rivista che proseguiva quanto era stato fatto nei primi decenni del secolo dalla *Rivista storica benedettina*, il cui fondatore, l'abbate olivetano Placido Lugano, scompariva tragicamente in quel medesimo 1947 (30). E se, per l'Italia, veniva tentata una prima sintesi di storia del monachesimo (31), negli anni successivi si sarebbe pensato addirittura alla fondazione di un Centro storico benedettino, al fine di compilare un repertorio di monasteri secondo i più esigenti criteri della ricerca scientifica moderna. Ricorrenze centenarie, come per S. Pier Damiano o S. Giovanni Gualberto, o addirittura millenarie, come per il monastero di S. Pietro di Perugia, avrebbero offerto ulteriori occasioni per convegni, pubblicazioni, ricerche (32).

Per gli altri Ordini religiosi il lavoro storiografico ed erudito proseguiva in maniera ininterrotta, legato ai rispettivi centri di studio e ad iniziative per lo più di carattere internazionale, sia come orizzonte di ricerca sia come apporto di collaboratori. Deve essere qui ricordata, in modo particolare, la prosecuzione della monumentale *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*,

---

(29) Di particolare rilievo è il volume *Studi su S. Bernardo di Chiaravalle. Nell'ottavo centenario della Canonizzazione*, Roma 1975.

(30) G. Penco, *Erudizione e storiografia monastica in Italia nei primi decenni del Novecento*, in *Benedictina*, 19 (1972) 1-16. Per la produzione di Tommaso Leccisotti v. A. Pantoni-F. Avagliano, *Bibliografia generale di D. Tommaso Leccisotti fino a tutto il 1974*, ibid., 21 (1974) 317-372.

(31) G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medio Evo*, Roma 1961; Id., *Storia del monachesimo in Italia nell'epoca moderna*, ivi 1968.

(32) Id., *Dove va la storiografia monastica italiana?*, in *Studia monastica*, 13 (1971) 405-429.

già iniziata dal padre Pietro Tacchi Venturi e ora continuata dal padre Mario Scaduto (33), opera fondamentale per la conoscenza del Cinquecento religioso italiano. Anche la storia missionaria riceveva cospicui sviluppi, ad esempio con la storia del Pontificio Istituto delle Missioni Estere del padre Tragella (34). Si tratta, ovviamente, di indicazioni quanto mai sommarie, ma sufficienti, crediamo, a far scorgere la ricchezza della tematica storico-ecclesiastica in cui sono confluiti e operano i filoni più diversi. Quanto all'Ordine francescano, che non poteva essere preso in considerazione, per motivi di ordine cronologico, nei convegni dei centri di studio sopra ricordati, le iniziative si incentravano nella rinnovata Società internazionale di studi francescani con i suoi convegni di Assisi improntati ad una larga considerazione di quel fenomeno religioso sia nella sua espansione storica sia nei riflessi di carattere storiografico. E il francescanesimo rimaneva presente allo spirito di tanti medievisti italiani anche per i suoi rapporti con tutta la problematica religiosa del basso Medio Evo, dalle correnti escatologiche alla religiosità popolare, dai movimenti eterodossi alla tarda Scolastica (35).

Nell'àmbito di tale problematica, mondo religioso e mondo laicale apparivano non più così nettamente separati come avrebbe supposto una considerazione meramente giuridica ed istituzionale. Confraternite e Terzi Ordini, pie associazioni e aggregazioni di laici erano vissute in realtà in stretta connessione coi grandi Ordini mendicanti, su cui avevano modellato la propria organizzazione e da cui avevano attinto la propria spiritualità. Era quanto andava esplorando il domenicano fiammingo G. G. Meersseman, da tempo interessato allo studio delle confraternite domenicane della Penisola, con tutta una serie di ricerche sugli aspetti legislativi, disciplinari e culturali di un simile fenomeno. A conclusione di lunghi anni di ricerche, i tre volumi di *Ordo fraternitatis* avrebbero posto a disposizione degli studiosi una quantità imponente di documentazione, passaggio obbligato per ogni futuro studio sull'argomento (36).

GREGORIO PENCO
(continua)

---

(33) M. Scaduto, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, III: *L'epoca di Giacomo Lainez. Il governo. 1556-1565*, Roma 1964; Id., *op. cit.*, IV: *L'epoca di Giacomo Lainez. L'azione*, ivi 1974.

(34) G. B. Tragella, *Le Missioni Estere di Milano nel quadro degli avvenimenti contemporanei*, 3 voll., Milano 1950-1963.

(35) R. Manselli, *Rassegna di storia francescana*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1 (1965) 117-137.

(36) G. G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, 3 voll., Roma 1977.

UN ANTIFONARIO INEDITO DEL SECOLO XII (II)

a cura di Alberto Boldorini

3. - L'antifonario di Santa Maria delle Vigne ci è giunto, per quanto riguarda il testo, la musica e le miniature, in una forma non del tutto soddisfacente, in quanto non abbastanza rispondente alla sua composizione originaria. E non poteva non essere così: non possiamo dimenticare che tutti i libri corali e, quindi, anche il nostro antifonario, sono di loro natura libri « vivi », di una vita intensa e lunga. Essi, durante questa vita, si caricano delle testimonianze non solo di un fatto o di una situazione isolata, ma di una serie di fatti e di un evolversi di situazioni, dal momento che vengono impiegati tutti i giorni e per periodi lunghi, di decenni se non proprio di secoli (18). Perciò, innanzi tutto l'impiego quotidiano e diuturno, poi la tutt'altro che ipotetica ed infrequente incuria degli uomini, e infine l'inevitabile ingiuria del tempo hanno lasciato tracce sull'antifonario, hanno provocato danni anche sensibili, evidenti in un certo scolorimento generalizzato del testo e delle miniature, in numerosissime lacerazioni e in macchie diffuse specialmente in corrispondenza delle parti maggiormente contattate come i margini destro e inferiore delle carte, in strappi e in cadute di carte singole, di fogli e addirittura di fascicoli. E tutto questo è la testimonianza di un aspetto soltanto della vita dell'antifonario, aspetto che chiameremmo *destruens*. Ci sono altri segni della lunga vita del nostro corale abbondantemente documentati su di esso, e sono le correzioni, le aggiunte e le integrazioni al testo, i restauri più o meno accurati con carta, pergamena e fili di seta, le rilegature successive e, principalmente, le inserzioni di carte e di argomenti solo indirettamente connessi con la materia dell'antifonario: mutazioni tutte effettuate sotto la spinta di nuove situazioni religiose e liturgiche locali e, forse, anche di non impossibili influssi esterni.

(18) Non sappiamo per quanto tempo sia stato in uso presso il capitolo di Santa Maria delle Vigne il nostro antifonario: gli antifonari ivi superstiti, posteriori al nostro, sono solo della fine del sec. XV: cfr. nota 3.

L'antifonario, quindi, mentre deperisce e invecchia, ringiovanisce e si aggiorna, offrendoci numerosi e vari elementi per uno studio dell'evoluzione religioso-liturgica della chiesa genovese nell'arco di almeno un paio di secoli.

Sembra che si possa affermare che all'origine l'antifonario di Santa Maria delle Vigne avesse per *incipit* il versetto *Rorate celi desuper* dei vespri della I domenica di avvento (19), e per *explicit* la parte finale del *luctus quem fecit Iacob de filio suo Ioseph*, e cioè *et nunc semper in eterna secula. Amen* (20). All'interno, il contenuto si sviluppava ordinatamente e regolarmente attraverso tutti i tempi dell'anno liturgico, con le feste della Madonna e il santorale (talvolta inseriti nel *proprium de tempore*, tal altra isolati e raccolti autonomamente), con i comuni dei santi e l'ufficiatura dei defunti. Il tutto per 42 fascicoli quaterni (21), per complessive 336 carte circa.

Ora, nell'attuale condizione, l'antifonario inizia con una preghiera a san Gabriele arcangelo, *O Gabriel archangele - paraninphe Dei* (22), e finisce (per non parlare di alcune carte staccate, arbitrariamente e meccanicamente inserite in fondo, prima della copertina) (23) con l'invocazione *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto* (24), con cui si concludono i « modi » di cantare il salmo *Venite, exultemus*, dell'invitatorio, nel trattato *De consonantiis musice artis* (25), che segue l'antifonario vero e proprio; riunisce 289 carte, alcune staccate e le altre rilegate in 36 fascicoli. Sono cadute, quindi, circa cinquanta carte, in quaterni intieri, quattro, e in fogli e carte (26). L'idea esatta dell'entità della perdita, più che dal numero delle carte cadute, si ha dalle lacune provocate nell'ufficiatura. E' caduta parte dell'ufficiatura della I domenica di avvento (27), quasi

(19) c. 1 v.

(20) c. 278 v.

(21) Gli ultimi due fascicoli dell'attuale rilegatura, corrispondenti ai numeri XII e XIII della quarta serie (cfr. più avanti) sono rispettivamente di 5 e di 6 carte: ma sono evidenti i segni di cadute di carte in ognuno dei due, per cui potrebbero benissimo essere stati anch'essi quaterni.

(22) c. 1 r.

(23) Si tratta di due carte sciolte, da noi numerate 288, 289, e che recano la numerazione originale 111, 112 del sec. XIII, con parte dell'ufficiatura del Natale; e di un foglio, da noi numerato 285 e 286, con parte dell'ufficiatura dei defunti.

(24) c. 284 v.

(25) cc. 278 v. - 284 v.

(26) La parte dell'antifonario più danneggiata dalle dispersioni di quaterni e fogli è quella finale che appartiene alla quarta numerazione: cfr. più avanti.

(27) Si tratta di una parte dei responsori e dei versetti del III notturno e, forse anche di una iniziale miniata, dal momento che la carta successiva a quella caduta inizia con una parola mutila e in lettere capitali.

tutta l'ufficiatura della I settimana di quaresima (28), tutta l' ufficiatura della III settimana e parte dell'ufficiatura della IV domenica di quaresima (29), buona parte dell'ufficiatura della settimana santa (30), della Natività di San Giovanni Battista (31), della Decollazione di San Paolo (32), della Natività di Maria Vergine (33) e di Ognissanti (34), del comune dei confessori (35) e dei defunti (36). Una carta, che contiene parte dell'ufficiatura della Madonna e farebbe parte del fascicolo che conteneva l'ufficiatura della Natività della Vergine, è stata ritrovata reimpiegata come copertina di un registro capitolare del secolo XVII (37).

Queste cadute di carte e di fogli si sono verificate senz' altro a rilegatura attuale già avvenuta (la quale, come si dirà più avanti, potrebbe essere stata preceduta da rilegatura parziale): in essa infatti si vedono con chiarezza tracce di strappi sul dorso (38), fessure tra un fascicolo e l'altro altrimenti inspiegabili (39), sistemazioni arbitrarie alla fine del codice di fogli superstiti di fascicoli caduti (40). Una riprova di quanto si è appena detto è data anche da questo fatto: in calce alle cc. 185 *v* e 193 *v* si possono leggere, anche se parzialmente tagliate, le cifre XXXVI e XXXVII, le quali non possono che far parte di una numerazione dei fascicoli: ora, tali cifre corrispondono appunto al numero presumibile dei fascicoli che si sarebbero trovati a quel punto del codice se non si fossero verificate le dispersioni suddette (41).

---

(28) Dal versetto delle lodi della I domenica di quaresima fino alle antifone del venerdì successivo escluse (cc. 96, 97).

(29) Dai responsori del I notturno della III domenica fino ai responsori del III notturno della IV domenica di quaresima (cc. 286, 287).

(30) Dal sabato che precede la domenica delle palme al II notturno del giovedì santo (cc. 105, 106).

(31) Dai responsori del III notturno fino alla fine.

(32) Dall'inizio ai responsori del III notturno (cc. 209, 210).

(33) Dai responsori del III notturno alla terza antifona dei I vespri di Tutti i Santi (233, 234).

(34) Le prime tre antifone dei I vespri (c. 234 r).

(35) Dalla quarta antifona delle lodi del comune dei confessori fino ai responsori del III notturno dei defunti (cc. 273, 274).

(36) Dall'inizio ai responsori del III notturno (c. 274 r).

(37) Contiene i responsori e i versetti del I notturno e le antifone del II. Cfr. nota 4.

(38) Cfr. tra le cc. 3-4.

(39) Cfr., ad esempio, tra le cc. 97, 98; 105, 106; 209, 210.

(40) Si tratta delle carte 286 e 287, appartenenti al fascicolo XIIII della seconda serie: cfr. più avanti.

(41) Queste due cifre sono elementi troppo incompleti perché possano permetterci di formulare una ipotesi sull'epoca della loro rogazione e, quindi, della composizione della rilegatura attuale.

Il problema della numerazione è vario ed interessante. Non si ha nessuna numerazione originaria, né delle carte né dei fascicoli. In diversi momenti, dopo la composizione dell'antifonario, lungo il XIII e il XIV secolo, vennero redatte addirittura tre o quattro numerazioni dei fascicoli: si tratta di numerazioni in cifre romane, di mani diverse, distinte ed indipendenti tra loro e talvolta anche sovrapposte. Esse potrebbero corrispondere ad una divisione e rilegatura dei fascicoli in due o tre codici, più piccoli dell'attuale e quindi più maneggevoli.

La prima numerazione va dal I all'XI; comprende l'ufficiatura del *proprium de tempore* dall'avvento fino alla domenica di settuagesima, e l'ufficiatura dei santi Nicola, Lucia, Tommaso apostolo, Stefano, Giovanni evangelista e degli Innocenti, per complessive 87 carte (42). Essa è collocata nel margine sinistro dell'ultima carta *v* di ogni quaterno.

La seconda numerazione, che almeno apparentemente sembra continuare la precedente e in parte è doppia, va dal XII al XIX, comprende l'ufficiatura dalla domenica di sessagesima fino alla terza domenica dopo Pasqua, con le lacune a cui abbiamo già accennato: due quaterni sono ridotti ad un foglio solo ciascuno, e un quaterno è caduto completamente (43). Rimangono, quindi, 44 carte. Dal numero XIIII in poi fino a XIX, a questa numerazione se ne affianca un'altra, decrescente da XVII a XII, in parte raschiata. Queste due numerazioni sono di mani diverse, sono collocate nel margine destro della prima carta r di ogni quaterno; di esse la seconda, quella decrescente, è evidentemente dovuta ad un errore dell'amanuense.

La terza numerazione inizia con un quaterno, almeno apparentemente, non numerato (44) e prosegue dal II al X; è collocata in calce, a destra, della prima carta r di ogni fascicolo; contiene l'ufficiatura del *proprium de tempore* dalla IV domenica dopo Pasqua fino alla XXIV domenica dopo Pentecoste e alla domenica della Santissima Trinità, con l'ufficiatura dei santi Filippo e Giacomo, dell'Invenzione della Santa Croce, di San Sebastiano, di Santa Agnese, della Conversione di San Paolo, della Purificazione della Beata Vergine Maria, di Sant' Agata, dell'Annunciazione della Madonna, dei santi Marcellino e Pietro, dei santi Gervaso e Protaso e della Natività di San

(42) Le carte sono 87 perché, come si è già detto, è caduta una carta del I fascicolo.

(43) cc. 86, 97; 286, 287.

(44) c. 130 r. A c. 142 r si legge in calce il numero I, evidentemente scritto qui per errore.

Giovanni Battista. Complessivamente le carte superstiti sono 80; questa sezione si è conservata intatta.

La quarta ed ultima numerazione va dal II al XIII; è collocata nel margine sinistro dell'ultima carta *v* di ogni quaterno, comprende il proprio della Decollazione di San Paolo, di Santa Maria Maddalena, di San Sisto, di San Lorenzo, di San Tiburzio, di Sant'Ippolito, dell'Assunta, di San Bartolomeo apostolo, di Sant'Agostino, della Decollazione di San Giovanni Battista, della Natività della Madonna, di Ognissanti, di San Martino, di San Brizio, di Santa Cecilia, di San Clemente e di Sant'Andrea apostolo; e il comune della dedicazione della chiesa, degli apostoli, dei martiri, dei confessori, dei defunti. Sono caduti tre quaterni (45), che comprendevano presumibilmente una parte dell'ufficiatura della Decollazione di San Giovanni Battista e della Decollazione di San Paolo, della Natività della Madonna e del comune dei defunti. E' la sezione dell'antifonario che contiene la parte maggiore del santorale, ma che subì i danni più gravi.

Queste numerazioni corrispondono anche ad una precedente divisione in codici più piccoli? Non possiamo saperlo: se così fosse stato, bisognerebbe dire che tale divisione sarebbe stata fatta non in base al contenuto liturgico (la terza numerazione finisce col numero X, a metà dei responsori del III notturno della festa della Natività di San Giovanni Battista: la quarta, quindi, iniziava, col quaterno I caduto, dai responsori di tale festa: non è verosimile che si collocassero in codici diversi parti della stessa ufficiatura), ma piuttosto in base alla consistenza numerica delle carte.

4. - Le testimonianze della lunga vita del nostro antifonario sono anche, come si è detto, le correzioni, le aggiunte, le inserzioni e il completamento di carte lasciate, in tutto o in parte, bianche, per non parlare dei restauri (46). Per tale lavoro di aggiornamento si sono avvicendate sul testo originario diverse mani, dei secoli XIII e XIV: alcune con una certa frequenza e uniformità, per cui sono facilmente individuabili nelle diverse circostanze, altre saltuariamente o isolate. Ne individuiamo due, elencando per le altre il contenuto.

Una mano, forse la più frequente e che potremmo chiamare A, inserisce nel testo o lungo i margini laterali, con o

(45) Corrispondevano ai numeri I, V, XI della stessa serie.

(46) Si può dire che tutte, o quasi tutte, le carte sono danneggiate nella parte inferiore, che già all'origine, a differenza della parte superiore e laterale, non era quasi mai regolare e squadrata; i restauri sono con cuciture di seta variopinta, con brani di pergamena o con strisce di carta.

senza segni di richiamo, versetti del III notturno (47) o rubriche per la recita dell'ufficiatura (48) e per la celebrazione della messa (49); avverte circa gli errori del testo e della musica originali (50); rimanda alla collocazione in altre parti dell'antifonario (51); corregge depennando e soprascrivendo (52).

Un'altra mano, anch'essa molto frequente e che chiamiamo B, si dedica in modo particolare alla revisione dei versetti dei responsori, sia del santorale (53) come del *proprium de tempore* (54); talvolta si limita a riprendere, con inchiostro più nero, l'originale sbiadito (55), tal altra invece procede alla sostituzione del versetto originale con un altro, previa raschiatura: spesso, sotto la nuova lezione, si leggono ancora le lettere iniziali rubricate della lezione primitiva (56); in alcuni casi non si capisce se si tratta solo di una ripresa di inchiostro o anche di una sostituzione (57); in un caso sembra che la raschiatura del testo e della musica di due righe sia stata motivata in margine: purtroppo le quattro righe, per una trentina di parole, sono illeggibili (58).

Per quanto riguarda le modificazioni all'antifonario operate da altre mani, è più facile raccoglierle in base alla loro forma liturgica piuttosto che sulla scorta delle analogie grafiche. Talvolta, nei margini, vengono aggiunte antifone, complete

---

(47) Si tratta del versetto *Dominus regnavit, decorem indutus est, etc.*: cc. 5 v, 9 v, 21 r, 24 v.

(48) Per l'ufficiatura dei Santi Innocenti si legge: *non dicitur Gloria in hoc nocturno, Noli dicere Gloria, Noli dicere Gloria nec Te Deum* (cc. 53 r, 54 v, 55 v).

(49) In occasione del sabato santo: *non dicitur* (segue ad depennato) *in missa Agnus Dei* (c. 115 r).

(50) Per una antifona delle lodi di settuagesima: *antifona ista male incipit* (c. 85 v).

(51) Ad es.: *require in primo responsorio* (c. 130 r); *quere antifonam volvendo cartam istam* (c. 92 v): *quere in sabbato ramis palmarum* (c. 141 r).

(52) Depenna *Dixit Dominus*, suprascrive *Benedictus Dominus etc.*; depenna *p. Confitebor; p. Beatus vir; r. Hec dies* (c. 122 v).

(53) Per i santi Nicola e Martino: *Inveni David servum meum* (cc. 13 v, 239 v) per san Nicola: *Iustum deduxit* (c. 15 r); per le sante Lucia, Agata e Maria Maddalena: *Elegit eam Deus* (o *Dominus*) *et preelegit eam* (o senza *eam*) (cc. 17 r, 202 r, 213 r); per santa Lucia e santa Maria Maddalena: *Difusa est gratia in labiis* (cc. 18 r, cc. 214 r).

(54) Si tratta di versetti molto vari (*Memento nostri Domine...; Domine Deus virtutum; Adorate Domine, alleluia...; Videntes stellam Magi...; Adorate eum...; Omnia quecumque voluit...; Hoc autem dicebat...; Exaltare Domine...; Benedicamus Patri et Filio...; Benedictus es Domine...* cc. 6 r v; 62 r; 63 v; 65 v; 79 r; 98 r; 144 v; 182 r v).

(55) Ad es. cc. 6 r, 87 v, 182 r, 183 v,...

(56) c. 15 r, ufficiatura di san Nicola (*I-* di *Iustum* su *S-*); c. 17 r. ufficiatura di Santa Lucia (*E-* di *Elegit* su *D-*); c. 18 r (*D-* di *Difusa* su *O-*); c. 79 r (*O-* di *Omnia* su *L-*); c. 144 r (*E-* di *Exaltare* su *A-*).

(57) Ad es. cc. 6 r v, 62 r, 63 v, 65 v, 98 r.

(58) Si tratta dell'ultima riga di c. 122 v e della prima di c. 123 r (ufficiatura della settimana dopo Pasqua): nel margine, su tre righe, si notano una ventina di parole, leggibili solo - *die illo.*

di testo e di musica: è il caso dell'antifona dei II vespri dei Santi Innocenti, l'ufficiatura dei quali nell'originale termina con l'antifona *ad Benedictus* (59); di una antifona della festa di San Bartolomeo apostolo (60), l'ufficiatura del quale (a differenza, ad esempio, di quella dei santi Giacomo e Filippo (61), e di Sant'Andrea (62)) nell'originale si compone di una sola antifona e, quindi, di una commemorazione; delle antifone di tre notturni, non si sa bene di quale festività, rogate su un brano di pergamena rilegato tra due quaterni (63); dell'antifona dei II vespri della festa di San Sisto (64); e del versetto di compieta della vigilia dell'Ascensione (65). Altre volte le antifone vengono aggiunte nei margini, ma senza apparato musicale (66). Altre aggiunte, di varia natura (versetti, inizi di antifone e di salmi, integrazioni per dimenticanze del rubricatore, ...) si trovano sparse un po' ovunque nell'antifonario (67). Della orazione a San Gabriele arcangelo, corredata anche di musica, con tetragramma inciso a secco senza coloritura bicolore, abbiamo già detto (68). Rimane la più notevole, per estensione, delle aggiunte, quella del tonario: essa è anche la più interessante perché rivela l'esigenza sentita, durante il secolo XIII, presso il capitolo delle Vigne, di una formazione liturgica più idonea e, forse, anche di una riforma. Quello che noi chiamiamo tonario inizia subito dove finisce il *Luctus* di Giacobbe per la morte del figlio Giuseppe, sulla stessa carta (69); si divide in due parti, *De consonantiis musice artis, qualiter quisque agnoscere debeat; De modis musice artis in antiphonis et responsoriis atque vitatoribus* (sic) *per anni circulum.* Nella prima si spiegano brevemente le *septem consonantie*, cioè *tonus, semitonium, ditonus, semiditonus, diatasaron, diapenta, diapason.* Nella seconda parte, che è la più lunga, e che è mutila, per la caduta del foglio centrale del quaterno, si spiegano gli otto toni per cantare il *Venite, exultemus* e se ne dà la versione musicale.

(59) *Hii sunt qui cum mulieribus...* (c. 56 r).
(60) *Postquam Lichaoniam* (sic) *predicavit beatus Bartholomeus ad Indos...* (226 r).
(61) Completa, dai I ai II vespri (cc. 135 r - 137 r).
(62) Dai I vespri alle antifone delle Lodi.
(63) cc. 71-72; di mm 210×200: in cattivo stato di conservazione.
(64) c. 215 r: *a. Beatus papa Syxtus dixit clero suo: fratres et comilitones, nolite expavescere terrores passionum. EUOUAE.*
(65) c. 141 v: *Clarifica me Pater, ...*
(66) c. 59 v.
(67) c. 85 v; 104 r; 105 r; 227 r.
(68) c. 1 r: *O Gabriel archangele, paraninphe Dei, memor esto quod in legatione Virginalis triclinii* (segue 1 parola illeggibile) *Virgini promisisti suum filium Ihesum, hoc est populi salvatorem, venturum: ipsa digneris* (segue 1 parola illeggibile) *populo christiano. Seculorum. Amen.*
(69) c. 278 v.

POSTILLE

UNO PSEUDOMIDRASH A LUCA, 1, 57-60 — *La tradizionale esegesi biblica ebraica, il* midrash, *segna, fin dalla sua etimologia, da* darash, *cercare, un particolare modo di accostarsi alla parola rivelata, tutto volto a sondare, mediante un perpetuo interrogare, le sconfinate possibilità della parola stessa. La più piccola, marginale sfumatura del testo sacro concentra in sé un intero, sconfinato universo. « Misteri santi, puri e tremendi scaturiscono da ogni versetto, da ogni parola, da ogni lettera, da ogni punto, da ogni accento, da ogni nome, da ogni frase, da ogni allusione » (preghiera del* Rituale ebraico *da recitarsi dopo la lettura del* Cantico dei cantici). *Affermare però con tanta risolutezza che ogni singola parola è un mare abissale in grado di rispecchiare e ricollegarsi a tutte le altre parole della Scrittura, implica inevitabilmente il rifiuto di affidarsi al significato « letteral-discorsivo » del testo. I vari passi sono accostati non in base a un qualche ragionamento logico, bensì in virtù di un metodo più ricco di possibilità fondato prima di tutto sull'analogia linguistica. L'esegesi inizia sempre dall'accostare il passo da commentare ad altri passi del testo rivelato tenendo d'occhio semplicemente la analogia linguistica, perché quest'ultima rivela possibilità non esauribili, capacità smisurate di crescere e germinare. Non per nulla le tradizionali, codificate regole ermeneutiche* (middòth) *gravitano tutte attorno all'universo della parola, accostando i termini in base al suono, alla radice simile, alla pura e semplice uguaglianza verbale (disposizione uguale —* gezeràh shwàh *— di Rabbì Hillel), al valore numerico uguale (in ebraico i numeri si indicano mediante le lettere —* gemetrià *di Rabbì Eliezier); oppure considerando una parola come un nucleo produttivo di altre parole* (notariqòn). *Più in generale tutte le tradizionali regole ermeneutiche (32 nella versione più ampia) si indirizzano verso la dilatazione all'infinito del mondo della parola pronunciata e scritta.*

Gli esiti del midrash *possono certo sconcertare per gli orecchi moderni. Ma dobbiamo davvero considerarlo solo come un « prodotto di uno spirito orientale primitivo, incapace di attenersi ai principi oggettivi della scienza e di una sana esegesi » (J. Bonsirven,* Textes rabbiniques des deux pre-

miers siècles chrétiens, *p. VIII, Roma 1955)? Non crediamo proprio. Quello del* midrash *non è certo un modo scientifico di porsi di fronte alle Scritture, ma chi ha detto che questo ultimo valga più del primo? Entrare nel mondo del* midrash *può significare essere introdotti nell'universo della parola che è qualcosa di inesauribile eppure sempre stretto e avviluppato attorno a un nucleo centrale che tutto rinserra. E' un'infinità di dilatazione ma anche di concentrazione. Per usare un'espressione tanto poveramente lontana dal mondo midrashico si tratta di « un'infinità antropocentrica ». Non a caso i testi non solo proclamano con grande frequenza l'uomo il culmine della creazione, ma prescrivono altresì di benedire i giusti ogni volta che li si nomina (*Bereshit Rabbà, *XLIX, 1), proprio come si fa con il Santo, Egli sia benedetto, per giungere fino a paragonare il dotto a Dio stesso in passi come questi: « chi visita un dotto è come se visitasse la divinità (*Bereshit Rabbà, *LXIII, 6), « chi risponde al saluto del maestro (senza aggiungere la parola "Rabbì") e chi fa oggetto di critica la scuola del suo maestro, e così pure chi riferisce un detto che non ha appreso dal maestro, fa sì che la Maestà divina si allontani da Israele »* (Berakhot, 27b).

Il « recupero » di alcune delle potenzialità sopra accennate che tenteremo in seguito, si presenta come un'operazione volutamente paradossale. Ed è tale non tanto perché sia improponibile un commento di stampo midrashico di un passo neotestamentario (specie tratto dal primo capitolo di Luca, definito fin dai dizionari biblici « splendido midrash *»), quanto per la sua apparente indifferenza al fattore temporale, storico. Come scrivere ora con qualche significato un commento che ricalca quelli di duemila anni fa? A nostra difesa mettiamo subito avanti tutta la nostra goffaggine. E' l'inevitabile, scontata fiacchezza ed eccessività del nostro commento a testimoniarne la modernità, a comprovarne la stentata finzione (per questo — tra l'altro — lo stile sarà volutamente ibrido, rinunciando anche ad alcuni stilemi tipici; come « disse Rabbì... in nome di Rabbì... »). Quanto segue, con tutti i suoi eccessi e le sue distorsioni, non vuole presentarsi solo e tanto come un'indicazione di ciò che poteva essere e non è stato (una maggiore fedeltà alle proprie radici ebraiche da parte del cristianesimo), quanto come una povera indicazione della centralità dell'atteggiamento « marrano » nel vivere la religione. In qualche modo bisogna sempre affidarsi al diverso, al nascosto, ai significati essenziali e impronunciabili che stanno al cuore della religione, ma che non hanno diritto di cittadinanza nel mondo. A lungo si è « finto » cristiano quel che era ebraico vedendo celato in ogni passo dell'Antico Testamento una certa prefigurazione del Nuovo; ci si consenta per un istante di tentare l'operazione inversa, di « fingere » ebraico quel che è cristiano, di vedere il Nuovo Testamento come profezia dell'Antico.*

L'ebraismo di questo pseudomidrash non può essere che culturale e inventato derivando dalla penna di chi, incapace di smettere di credere nella vita, vuol ritrovare nella religione che è sua, eppure anche non più sua, significati che gli permettono di scommettere *su Dio e sulla Sua adora-*

NO COMPLERENTVR

Lettera D; c. 146 v.

mm. 58 x 85. La lettera D in giallo oro, con motivi geometrici, racchiusa in comparti verde-blu-ocra; racemi e foglie di palma in rosso e verde, filettati di nero, su fondo azzurro chiaro.

bile parola, ma non, pascalianamente, per la infinita posta di beatitudine eterna che sta al di là, ma per una misericordia carnale e palpitante che o è qua oppure non è. Proprio perché inventato il nostro ebraismo non è più la torah della madre (Prov., *1, 8), perciò anche noi dobbiamo fare i conti con quel che indicava Pascal presupponendo l'ipotesi dell'esistenza di una moderna categoria di persone « infelici ma sensate », quella di coloro che cercano Dio ma non lo trovano (257, ed. Brunschvieg). Per la misura ancora parzialmente « classica » di Agostino, evidente nel suo « non ti cercherei se non ti avessi già trovato », questa sarebbe una categoria inconcepibile. Eppure chi scrive, se dovesse proprio farlo, si inserirebbe in un altro gruppo, quello di chi cerca e trova ciò che non è più, ma che pur non può mai venir totalmente meno. Ormai certi « recuperi », si possono fare solo dall'esterno con goffaggine. I gesti significativi non sono però sempre un po' goffi? Non è forse sforzato ed eccessivo bagnare di lacrime i piedi, asciugarli con i propri capelli, ungerli con unguento pregiatissimo? Ma quale gesto fu più forte e consolatorio? Non c'è forse qualcosa di goffo anche nel dichiarare ad un amico di gioventù, ormai avviatosi per un'altra strada, che non ci si dimentica, che si conserva nel cuore quello che si è vissuto insieme tanti anni prima? Quanto segue lo si potrebbe intendere come una simile, sforzata dichiarazione da parte nostra nei confronti di Israele. Conserviamo il ricordo incancellabile di quel che non abbiamo mai vissuto se non nella speranza e, paradossalmente, nella memoria.*

« Giunse intanto per Elisabetta il tempo di partorire e diede alla luce un figlio. I parenti e i vicini di lei seppero che il Signore le aveva usato grande misericordia e si rallegrarono con lei. L'ottavo giorno vennero a circoncidere il bambino e volevano chiamarlo Zaccaria dal nome del padre, ma sua madre prese la parola e disse: "No, si chiamerà Giovanni" » (Luca, *1, 57-60).*

Da qui si comprende la differente sorte riservata ai giusti e agli empi, sta scritto infatti: « Io ha dimenticato l'utero (rehem) *»* (Giob., *24, 20). « Essi hanno dimenticato la misericordia* (rahamim) *verso le creature e il Santo, Egli sia benedetto, non ha avuto misericordia per loro »* (Bereshit Rabbà; *XXXIII, 5). La misericordia grande usata verso Elisabetta sta nel fatto che il suo utero divenne pieno, utero e misericordia hanno la stessa radice* (rhm). *C'è un'altra ragione. Elisabetta* ('Elishabà) *significa Dio* ('El) *è pienezza* (shaba', *sazietà, abbondanza), per questo Dio doveva renderla gravida. Si aggiunge ancora: « Forse ha scordato di compatire* (hannot) *Dio? Forse ha chiuso nell'ira le sue viscere* (rahamim)? *»* (Sal., *77, 10). Se il Santo, Egli sia benedetto, non ha chiuso sdegnato le sue viscere non poteva certo chiudere le stanche viscere di Elisabetta. Anzi divenne pieno di misericordia* (rahamim) *per i suoi giusti, come quando visitò Anna* (Hannah) *e le diede tre figlie e due figli* (1 Sam., *2, 21). Da qui conosciamo che le divine misericordie sono sempre vive e palpitanti come le viscere, come l'utero fecondato, da qui impariamo che le divine benedizioni sono, come quelle invocate da Giacobbe, benedizioni delle mammelle e della matrice*

(raham), (Gen., *49, 25*); *per questo fu proclamato « beato l'utero che ti ha portato e le mammelle che hai succhiato »* (Lc., *11, 27*).

Ci si domandò: perché sta scritto: « La tua donna è una vite feconda » e i « tuoi figli rampolli d'olivo » (Sal., *128, 3*). *L'olivo deriva forse dalla vite? Questo sta scritto perché tu sappia che egli non berrà vino né bevanda inebriante* (Lc., *1, 15*), *e sarà nazireo fin dal ventre della madre come Samuele, sulla cui testa non passò mai il rasoio* (1 Sam., *1, 11*) *e Anna, la madre di Samuele, quando pregava per ottenere un figlio fu presa per ubriaca* (1 Sam., *1, 14*). *Si aggiunse Giovanni sarà chiamato profeta dell' Altissimo perché precederà il Signore e gli preparerà una via* (Lc., *1, 76*). *Chi doveva annunciare? Il Messia* (mashiah), *l'« unto », proprio come il pollone di olivo preannuncia il tempo della raccolta e della spremitura.*

Fu fatta un'obiezione. Sta scritto: « Così ha concesso misericordia ai nostri padri, si è ricordato della sua santa alleanza » (Lc., *1, 72*). *Perché allora non lo si chiamò Zaccaria come suo padre? Zaccaria* (Zekarejah) *non vuol forse dire: « il Signore si è ricordato »? E in più sta scritto: « Ricordò* (zakar) *in eterno la sua alleanza »* (Sal., *105, 8*). *Ma sta altresì scritto « e ricordò per loro la sua alleanza, si impietosì* (wajjannahem) *per la sua grande longanimità* (hesed) » (Sal., *106, 45*). *Si impietosì, fu benigno e Giovanni* (Johannan) *significa proprio « Il Signore è pietoso, benigno ». La dolce, pietosa tenerezza è figlia del ricordo, della memoria proprio come Giovanni è figlio di Zaccaria. « Un ricordo* (zakar) *fissò per le sue meraviglie, pietoso* (hannun) *e misericordioso* (rehum) *è il Signore »* (Sal., *111, 4*). *Giovanni è figlio del ricordo e delle misericordiose viscere* (rahamim) *del Santo, Egli sia benedetto che, dall'alto discesero sui suoi figli Zaccaria (ricordo) ed Elisabetta (pienezza).*

Fu notata una contraddizione. Perché si dice allora: « Tu sei un Dio sempre pronto a dimenticare, pietoso (hannun) *e misericordioso* (rahum), *tardo all'ira e pieno di amore* (hesed) *e perciò non li hai abbandonati »* (Neemia, *9, 17*)? *E' pietoso e misericordioso perché si dimentica o perché si ricorda? Fu fatto notare: a Mosè fu detto: « J', J', Dio misericordioso* (rahum) *e pietoso* (hannun), *longanime, grande di grazia e in fedeltà* ('emet) » (Es., *34, 6*); *e Davide proclamò: « Ma tu sei misericordioso* (rahum) *e pietoso* (hannun), *tardo all'ira e grande di grazia e di fedeltà* ('emet) » (Sal., *86, 15*).

Una sola volta si parla di « dimenticare » mentre più volte si attesta la divina fedeltà. Il Santo, Egli sia benedetto, si ricordò e si impietosì perché rimane sempre fedele al patto, al giuramento fatto ad Abramo nostro padre (Lc., *1, 73*). *E chi spera nella divina, indefettibile fedeltà se non colui che è stato beneficato dalla carnale, palpitante misericordia del Santo, Egli sia benedetto, e che ha sussultato di gioia nel grembo di sua madre* (Lc., *1, 44*)? *Non colui che scende « nella tomba spera nella sua fedeltà. Il vivente, il vivente ti loda, come faccio io oggi. Il padre insegna ai figli la tua fedeltà »* (Is., *38, 10-20*). *Qui l'utero e la tomba vengono contrapposti, ma altrove non è così. « Tre cose non si saziano, anzi quattro non di-*

cono mai basta: lo Sheol, *il ventre sterile...» (*Prov., *30, 15). «Ma che relazione c'è tra lo* Sheol *e il grembo materno? Si può dire come il grembo materno accoglie e fa uscire, così lo* Sheol *accoglie e fa uscire. Non si può forse fare anche una deduzione* a minori ad maius? *Se il grembo materno accoglie silenziosamente e fa uscire con grida, tanto più sarebbe giusto che lo* Sheol *che accoglie con grida facesse anche uscire con grida! Da qui si trae una risposta contro coloro che sostengono che nella Torah non è contenuta la dottrina della resurrezione dei morti (*Berakhot, *15b).*

[Piero Stefani]

MARXISMO E DISSOLUZIONE DELLA CIVILTÀ — *Il progressivo appropriarsi, da parte del marxismo, della coscienza della società è rivelato anzitutto dallo sgretolamento dei valori spirituali, etici, in sostituzione dei quali il marxismo propone i nuovi o vecchi « idòla » del naturalismo materialistico.*

E' stata, questa appropriazione, un'opera di vasto respiro che si è prolungata negli anni e che si è servita di ogni strumento che la società ha, inconsapevolmente o consapevolmente, offerto: anzitutto il tessuto contraddittorio delle classi sociali nella loro tensione al miglioramento economico e al benessere di vita: il progressivo staccarsi dei connotati culturali dai valori della Tradizione; il sopravvento della tecnologia nell'organizzazione produttiva e del lavoro; e, sul piano antropologico, il sempre maggiore rilievo dato alla massa e al numero che non alla singolarità e all' individualità; tutti elementi, questi ed altri, che già la società di tipo capitalistico aveva inizialmente preparato per una sorta di scelta ideologica e pragmatistica assai affine, nonostante tutto, alla mentalità marxista. In realtà noi abbiamo assistito e assistiamo ad una specie di convergenza, di intesa, tra neocapitalismo e marxismo, per sgretolamento e per distruzione dei valori della società. Su queste rovine il marxismo ricostruisce la sua massificata e anonima immagine dell'homo novus chiuso, nel suo naturalismo economico e storicistico, ad ogni esigenza metafisica e spirituale.

In questo procedere di dissoluzione dei valori interiori, è stato ed è assai più agevole al marxismo trovare spazio psicologico per la costruzione di una violenta coscienza di classe in tutte le forme organizzate, da quelle dell'aggressione ideologica sulla massa (il potere sempre meno occulto sui mass-media) a quelle dell'aggressione sociale e fisica tramite il sindacalismo massimalistico governato politicamente e succubo del partito-guida.

Gli stimoli pseudo-ideologici, che si riducono a formule ormai consumate (potere decisionale, unità del proletariato, liberazione dell'uomo,

ecc.) e svuotate del contenuto antropologico perché invocate soltanto per il raggiungimento di mete limitate al pragmatismo economico, e gli stimoli rivendicativi incessantemente sostenuti e anzi accelerati dal sindacalismo, hanno agito nella coscienza dell'uomo medio proponendogli un'allettante e pressoché inavvertita sostituzione di valori e condizionandolo nelle scelte sempre meno personali e sempre più di massa, al punto che la scelta « lotta di classe » diviene giustificazione e premessa di tutte le iniziative, nelle quali, si badi, l'individuo è ormai legato inesorabilmente alla collettività e in essa si sperde.

Di qui la successione degli strumenti rivendicativi tipici della lotta rivoluzionaria: la provocazione del disordine civile, sociale, economico, e successivamente l'avocazione del potere di ordine al partito-guida *della stessa lotta rivoluzionaria.*

Questa condizione capovolta dell'ordine sociale ha le sue premesse nel rifiuto dei valori naturali di gerarchia e di autorità: il concetto di autorità come Valore, e non come potere, trova le sue radici nello spirito, e sul piano sociale si rivela nelle formazioni naturali e nella loro gerarchia che, rispettata, è fonte di ordine; distrutta è l'inizio della dissoluzione della società stessa. L'opera di distruzione dei valori pervicacemente perseguita dal marxismo intende colpire nella coscienza della società l'autorità come valore, per sostituirla con la condizione storica dell'autorità come potere, esigita dalla struttura stessa dello stato collettivistico e materialistico. Il Valore « autorità-libertà dello spirito » è occultato e falsificato in « autorità come momento dialettico del potere proletario ».

Questa che abbiamo sommariamente descritto è l'opera lenta e pressoché inesorabile della Rivoluzione nel cuore stesso della nostra società. Essa si può definire con queste tre fasi, in parte tra loro contemporanee: 1) occultamento dei valori spirituali; 2) organizzazione dell'ira e dell'invidia sociale (lotta di classe); 3) latitanza dell'autorità.

Questa che possiamo definire « maturazione rivoluzionaria » ha trovato una attenta complicità nella « mite » ideologia democratica che contiene, per strade più caute, le stesse aspirazioni sovvertitrici che l'impaziente via rivoluzionaria impone dogmaticamente, ma per le quali l'ideologia democratica è un tramite, non potendo che avallare, per la sua derivazione genetica dall'illuminismo, il primato della natura sullo spirito, il primato dell'egualitarismo sulla gerarchia dei valori, e la riduzione dell'autorità come valore a sacertà del numero.

Questa nostra società, peraltro, quantunque cloroformizzata e assopita dalla diuturna narcosi marxista, avverte in essa l'esigenza di una ricomposizione e di un riordino, che si rivela nella ricerca riflessa o irriflessa di un ordine di quei valori che non si esauriscono nell'ottenimento neopagano del benessere.

La latente tensione di recupero di valori spirituali, di un almeno iniziale equilibrio di rapporti sociali, di una catalizzante autorità che questi

rapporti aiuti a ricomporre e quei valori a restaurare, questa latente tensione, incontestabile, deve trovare una risposta e questa deve venire, e viene, da quella parte viva della società che non si è inginocchiata agli idòla del naturalismo né si è arresa ai miti ideologici e all'incalzante strategia del marxismo. Questi uomini che avvertono più chiaramente questa esigenza per così dire sotterranea della nostra società sono responsabilizzati e impegnati a proporre a questa società rinnovate scelte e mete nella cultura, nel lavoro, nella struttura della vita pubblica.

A un mondo reso afono nello spirito, reso torpido nella coscienza da una costante opera di intossicazione psicologica, alla quale in questi anni non si è opposta neppure l'istituzione che dovrebbe rivendicare una difesa dei valori spirituali, la Chiesa, a questo mondo occorre rivelare l'urgenza di un ritorno alle grandi tematiche dello spirito che possano soprattutto scuotere i giovani immersi nel banale sociologismo della cultura o pseudocultura di sinistra: le grandi tematiche della ricerca culturale (filosofica, scientifica, storica) e dell'esperienza lirica e artistica, libere dai condizionamenti ideologici così frequenti oggi per l'accettazione e il plauso da parte dell'intellighenzia di regime.

Il mondo dei giovani di oggi è un mondo, dietro apparenze fittiziamente vivaci, di stanchi e di scettici per la precocità pressante di esperienze biologiche e psicologiche che lo rende immaturo e già vecchio nello stesso tempo. A questo mondo va rivelato ancora una volta il significato vitalistico ed in certo senso ottimistico della lotta nella vita, proponendogli nuovi entusiasmi, nuovi significati, nuovi ideali, che non siano il sesso, il benessere, la droga; insomma i nuovi e antichi valori dello spirito, oggi irrisi anche da certi uomini che avrebbero dovuto rappresentarne la continuità di tradizione.

Questi valori, che nella cultura potranno essere messi in evidenza con la riproposta dell'aureo filone della tradizione latina e cristiana, portano con sé il recupero dell'importanza essenziale di certe istituzioni naturali, oggi neglette, come la famiglia e anche come le naturali formazioni di professione e di arte, colpite l'una dalla concezione dispersiva e immoralistica della vita, le altre dalla violenta pianificazione sindacale. Queste istituzioni, rivalutate e rivitalizzate e difese, rappresentano il migliore tessuto per il tentativo di recuperare un qualche equilibrio sociale e rappresentano quindi una prima efficace risposta all'ideologia classista. Di fronte alla istigazione permanente alla lotta di classe, la proposta di una scelta partecipativa, dove una certa intesa tra lavoro direzionale e lavoro esecutivo possa attenuare la conflittualità esasperata del nostro tempo, non può non trovare una notevole rispondenza psicologica anche a livello popolare, per la stanchezza e l'irritazione silenziosa che quell'istigazione rivendicativa e conflittualistica ha ormai suscitato; purché non si ometta di agire contro la strumentazione permanentemente politica e ideologica del movimento operaio.

Sono risposte queste che il nostro mondo sociale attende da tempo; anche se inconsapevolmente. Ma la ripresa di un equilibrio è impensabile senza il riconoscimento di una gerarchia nel mondo sociale: una gerarchia delle conoscenze, delle competenze, delle attività (meritocrazia); una gerarchia che postula una fonte direzionale, essenziale, che è l'Autorità. Quell' autorità-valore della quale si parlava prima, e che rappresenta una garanzia psicologica e civile per una società come la nostra, ormai stremata nel capovolgimento dei valori provocato dal marxismo e tollerato da un ordinamento democratico inetto e in dissoluzione per la corruzione di un'intera classe politica e del partitismo.

La nostra società sente dentro di sé l'esigenza di essere governata. Le blandizie di una deteriore concezione dell'ideologia democratica si sono rivelate perniciose per ogni popolo di tradizione latina: l'esperienza storica di questi anni ci dimostra la fondatezza di questa constatazione.

La nostra società, affidatasi ad un ordinamento fondato sulla fittizia autorità del numero e delle pseudo-maggioranze in realtà guidate da una oligarchica minoranza di classe politica e sindacale, *procede inesorabilmente verso la propria dissoluzione.*

A questa società resa agonizzante dal marxismo e dai suoi complici, e resa torpida nel pensiero, avvelenata nei rapporti di classe, e orfana di governo politico, si propongano nuovi valori dello spirito, si proponga la possibilità di un equilibrio sociale, e la necessità di una conduzione politica che assegni ad una autorità illuminata rinnovato prestigio.

Questa società, quantunque assopita, forse non mancherà di rispondere.

[Antonio Manfredi]

LA COSTITUZIONE APOSTOLICA «SAPIENTÍA CHRÌSTĬANÁ» (29 aprile 1979) — *Il* munus evangelizandi *(Mt. 24, 14) esige non solo che si dilatino i confini orizzontali, cioè l'ambito geografico ed etnico (*in universum mundum - omnibus hominibus*), della Buona Novella, ma anche che se ne approfondisca lo «spessore» verticale (*omnia quaecumque*), cioè che di essa si informi il modo di pensare e che da essa si deducano i criteri di giudizio e le norme per l'azione dell'uomo. L'oggetto di questo formidabile mandato si estende logicamente da tutto quanto forma la predicazione di Gesù (Mat. 28, 20), alle verità filosofiche e ai principi giuridici fondamentali che hanno una imprescindibile connessione con le verità di fede e di morale. E' necessario che tutta la cultura dell'uomo venga compenetrata dalla luce del Vangelo. Ed è logico che debba essere così, in quanto sarebbe inconcepibile un pensiero «legittimamente» diverso da quello di Dio.*

La Divina Rivelazione, ponendo tutto lo scibile umano sotto la propria luce solare, attua la promozione dell'uomo nella sua integralità. Ogni cosa, ogni questione verrà vista sotto una angolatura che potrà spesso essere anche diversa da quella di chi non accetta la Rivelazione. Nel mondo della cultura, la Chiesa, custode e unica autentica interprete della Divina Rivelazione, si trova a compiere una funzione di equilibrio fra le varie voci: è la Verità cristiana che conferisce alla scienza umana l'inquadratura, altissima e unitaria.

Dalla Rivelazione deriva per la Chiesa la vitale necessità e il gravissimo compito di far conoscere la Verità (2 Tim., 3, 7). E come parlare di Dio senza mostrarLo presente in tutte le manifestazioni della cultura? La fede non si esprime soltanto cultualmente: se il culto è di essa il momento privilegiato, è proprio verso di esso che ascende ed è proprio da esso che discende l'umano impegno vitale nella società, nella politica, nella cultura. La fede è vita, e come tale entra nella storia, per dare significato e valore ad ogni cosa, per ridurre tutto a unità, nella tensione naturale di tutta la creazione, di cui l'uomo è vertice, verso l'Unico Vero e Buono.

In questo contesto vanno visti i « manifesti » culturali della Chiesa dell'ultimo mezzo secolo, cioè le costituzioni apostoliche Deus scientiarum Dominus *di Pio XI e* Sapientia Christiana *di Giovanni Paolo II. Sono programmi culturali che mentre organizzano* ad intra *la cultura cattolica per una sempre più completa vita cristiana in uomini ed in istituzioni ecclesiastiche, la rendono contemporaneamente anche più efficace* ad extra *per una genuina evangelizzazione nella vera promozione dell'uomo contemporaneo. Si tratta dell'« insertion culturelle de la Révélation », dell'inserimento del « fermento evangelico nelle mentalità e nelle culture nuove ». La Chiesa non ha paura di servirsi delle espressioni culturali contemporanee per la trasmissione dell'annuncio di Cristo: se in altre epoche, « da Abramo al veggente dell'Apocalisse, le varie culture, da quelle mesopotamiche, egiziane e cananee a quelle persiane, ellenistiche, greco-romane e tardo giudaiche, hanno offerto al mistero adorabile dell'amore salvifico di Dio la possibilità di rendersi accessibile e comprensibile agli uomini », significa che sono già state giudicate da Dio veicoli capaci della Sua parola, che contengono in sé qualche cosa di positivo, « in germe, una presenza del Logos divino ». La Chiesa non può non riconoscere il grande valore delle culture. Non dimentica però il carattere puramente strumentale di esse, e in ogni tempo, ma specialmente oggi, la loro naturale mobilità. La Chiesa deve garantire, nell'annuncio della Parola divina, la « costante » della Rivelazione nella mutabilità delle culture.*

Ripetere che oggi siamo « dans une mutation de civilisation décisive » è dire una banalità. Da una attenta analisi del mondo contemporaneo, iniziata con la lungimiranza di Pio XII, col Vaticano II e proseguita per impulso di Paolo VI nell'età immediatamente post-conciliare, è nata la Sapientia Christiana. *Ora promulgata da Giovanni Paolo II, era da Lui*

da tempo ben conosciuta nella sua varia tematica, in quanto Egli era stato membro della Sacra Congregazione per l'educazione cattolica. Essa rappresenta il nuovo rapporto che la Chiesa vuole instaurare con la cultura moderna, che è espressione di una società pluralistica, massificata e insieme impersonale; secolarizzata, desacralizzata e schiava dei mass-media; soggettivistica, relativistica e praticamente atea.

Le caratteristiche della costituzione Sapientia Christiana, *in rapporto alla organizzazione* ad intra *della genuina cultura cattolica per una sua maggiore efficacia* ad extra, *a mio giudizio sono le seguenti. Innanzi tutto la riaffermazione, che anima tutto il documento pontificio, dell'unitarietà del sapere, di tutto il sapere, in quanto espressione dell'unico Dio; di qui, la necessità dell'interdisciplinarietà e la logica della disciplina intellettuale. In secondo luogo, la preoccupazione della conservazione dello spirito del Concilio contro un certo relativismo filosofico e dogmatico, un certo atteggiamento antigiuridico, un vero culto del negativo e della critica, « trionfalismo » della negazione (Pars I, Tit. VI, art. 39 par. 1° e 2°; Pars altera, Tit. I, art. 70, Tit. III, art. 79, par. 1°, art. 80; Proemio III e IV; Pars I, Tit. III, art. 26, par. 2°; art. 27, par. 1° e 2°). Inoltre il riconoscimento della legittima libertà della ricerca e della legittima libertà delle scienze: ognuna nel proprio ambito, fedele ai propri principi certi e al suo vero metodo. A questo proposito la* Sapientia Christiana *invita a studiare gli errori per scoprirvi anche la più piccola parte di verità (Pars altera, Tit. 1°, n. 68, par. 2°; art. 69). Infine il richiamo all'insegnamento-guida di S. Tommaso d'Aquino (Note 23, 24, 26): e non poteva non essere così: il mondo attuale ha estremo bisogno di riconoscere il primato dell'intelletto sulla volontà e sul sentimento, di ridare tutta la sua funzione alla ragione, subordinata alla Rivelazione e alla fede, di riammettere l'esistenza e la distinzione dell'ordine naturale e dell'ordine soprannaturale, l'uno elevato all'altro per via di potenza obbedienziale.*

[Mauro Piacenza]

ATTIVITÀ DEL « CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI E DI RELAZIONI CULTURALI » IN LIGURIA — *Ogni anno il* Centro internazionale di studi e di relazioni culturali *organizza a Genova, nel Loggiato quattrocentesco di S. Maria di Castello, un Convegno dedicato a questioni al tempo stesso di attualità e di importanza fondamentale per l'uomo. Ricordiamo i due, che hanno preceduto questo del 1979, su « Teoria e Prassi » e su « Religione e Politica ». Idealmente legato ai precedenti, ma anche sciolto da ogni riferimento particolare, il Convegno di quest'anno ha avuto come titolo « Diritti dell'uomo e coscienza morale ».*

Per la prima volta nella storia dei Convegni liguri del Centro (che

organizza una serie di Convegni sullo stesso tema in tutta Italia, previo dibattito e chiarificazione degli argomenti da trattare in riunioni di amici per giungere a una preparazione veramente approfondita degli stessi), il Convegno, con il titolo « Coscienza morale e diritti dell'uomo nella realtà storica », si è tenuto pure a Chiavari. Il Convegno chiavarese nei giorni 27 e 28 gennaio, quello genovese nei giorni 29-31 maggio.

In realtà si è trattato di due distinti Convegni, uno essendo l'argomento, ma diversi i relatori e i campi di indagine.

A Chiavari, dov'era organizzato con la collaborazione del Movimento Laureati di Azione Cattolica della Diocesi, presente agli inizi dei lavori anche Monsignor Ferrari, Vescovo diocesano, le relazioni, nella prima giornata sono tenute, moderatore il professor Fausto Montanari dell'Università di Genova, dai professori Romeo Crippa e Andrea Galimberti della stessa Università.

Dibattendo il tema « La coscienza e la sua misura », il prof. Crippa, dopo aver rilevato nella tradizione classica presente un altissimo contenuto ontologico della coscienza, argomenta intorno alla forza della coscienza « etiam Deus non esset », rivendicando al Cristianesimo l'approfondimento di una coscienza nella quale risplende la luce di Dio, una coscienza all' interno della quale si decide la sorte dell'uomo e il senso della storia, e intessendo un dialogo puntuale con il pensiero moderno.

*Molto fine, in questa relazione, il rapporto coscienza-norma, con la presenza di una coscienza che vive la norma e ne testimonia l'attuazione e con una trascrizione assai interessante dell'aristotelico tema dell'*habitus, *letto come stile di vita, nel pensiero contemporaneo. L'esigenza che ogni atto abbia ricchezza di significato e sia espressione di totalità, l'ordine etico e la sua perfezione sono altri temi di quest'interessante relazione.*

Il prof. Galimberti, in « Diritti dell'uomo e legge morale », dopo aver delineato la conflittualità presente tra la cultura laica e il momento cristiano, impostando il suo discorso sulla necessità di vivere l'impegno nella cultura nello spirito di carità, presenta una lettura finemente teoretica di Suarez, soprattutto di alcuni passi del De legibus et de Deo legislatore, *dimostrando come l'Autore sia attentissimo alla storicità del diritto naturale, storicità che non fa diventare tale diritto condizionato e relativo, perché non verificandosi le condizioni di applicabilità, trova rifugio nell' anima dove conserva sempre la sua forza.*

Distinzione tra forma *e* materia *della legge, rispetto della legge, sua universalità, sono altri argomenti di questa meditata relazione. Essenziale il tema della struttura irriducibile della giuridicità che ha portato il Galimberti a discorrere anche del Kelsen, così come precedentemente di S. Tommaso e di altri Autori del pensiero classico e contemporaneo. Così questa relazione, incentrata su un pensatore del seicento, si rivela di vivissima attualità: Suarez, poi, nella lettura del Galimberti, presenta per la cultura cattolica anche d'oggi un vigore e un significato che va oltre*

quello, notevolissimo, di pensatori che hanno ripreso, come Maritain, i suoi temi nel mondo contemporaneo.

Nella seconda giornata, le relazioni sono tenute dal prof. Belohradski della stessa Università e dal prof. P. Benedetto D'Amore, dell'Università « S. Tommaso d'Aquino » in Roma, direttore del Centro.

La relazione del prof. Belohradski, « Diritti dell'uomo e crisi delle istituzioni », a ragion veduta, non parla di valori; la sua vuol essere un' analisi della società dei consumi, ma condotta dall'interno, per cui i diritti dei quali egli parla sono quelli propri di una società civile, diritti per mezzo dei quali vive e si amministra. Motivi personali e comunitari della cui fondamentalità tanto si discute presso i filosofi e presso i teologi sono letti qui all'interno della società in cui vivono e mutano. Altri temi fondamentali: partecipazione, centralizzazione (fortemente criticata), autonomia, decentramento (necessario per il buon andamento della società), democrazia e suo significato, vivere attivo e vivere passivo. Relazione, questa, che, distaccandosi dalle altre, evidenzia con chiarezza il significato di un discorso di carattere sociologico in un contesto di relazioni di carattere filosofico-morale.

La relazione del prof. P. Benedetto D'Amore, cadendo nella festa di S. Tommaso d'Aquino, vuol essere, ma non solo, un contributo alla lettura del « Doctor communis ». Intitolata « Coscienza e legge morale nel pensiero di Tommaso d'Aquino », si articola in realtà, e qui sta il suo significato più vero, in un serrato dialogo con la cultura e il pensiero contemporaneo, in un intreccio di teoresi e di prassi in cui mondo classico e mondo contemporaneo mostrano la loro differenza, ma anche ogni possibile momento d' incontro.

Il Convegno si chiude con la S. Messa celebrata dal Vescovo diocesano, che nell'Omelia entra, con sapienza pastorale, nel vivo del Convegno.

Il Convegno di Genova, organizzato con la collaborazione della Sezione ligure della Associazione Pedagogica Italiana, inizia il 29 maggio, moderatore il prof. Crippa, con le relazioni dei professori Virgilio Giorgianni e Pier Luigi Zampetti dell'Università di Genova.

Il prof. Giorgianni con estrema chiarezza e, al tempo stesso, con serrata dialettica, conduce la sua relazione su « Valori-Fini e potere statuale », analizzando con precisione i termini proposti e facendo emergere una conclusione sintetica, con riferimenti critici alla situazione presente, rispettosa all'un tempo di una rigorosa tematica dello Stato e della norma etica per cui i Valori-Fini si pongono come irrinunciabili per l'uomo.

Il professor Zampetti, in « Libertà dell'uomo e progetto di società », esamina con finezza speculativa la società capitalista e quella marxista, rilevando come né l'una né l'altra possano portare contributi validi alla risoluzione dei problemi fondamentali dell'uomo. Il riferimento costante e puntuale alla situazione italiana fa di questa relazione un vero punto di

riferimento per un'analisi della società contemporanea. Si va, per il relatore, verso una piena coincidenza, in senso negativo, tra società civile e società politica, mortificando, con la fantasia creatrice dell'uomo, anche la sua speranza. A questo punto il discorso si apre alla filosofia con il tema, trattato in modo originale, della partecipazione, che implica una nuova cultura, che riporti all'uomo la sua creatività in una coscienza della sua libertà e, al tempo stesso, della sua storicità (spiritualismo storico), una cultura che non è di pochi, come l'illuminismo, ma che si costruisce all' interno di ciascun uomo e fa parte del suo bagaglio culturale, filosofia perenne in quanto non propria di un *filosofo, ma dell'uomo e, sul piano della comunità, di quella « società » dei ruoli in cui alla società ordinata corrisponde, fondamento, non prodotto, la verità dell'uomo.*

Nella seconda giornata, moderatore il prof. Galimberti, le due relazioni sono del prof. Elio Gioanola dell'Università di Genova e del dott. Pietro Viotto, direttore della collana « Educazione - Scuola - Società » di Varese.

Il prof. Gioanola, in « Letteratura e moralità », dà un panorama completo e aggiornato della letteratura contemporanea, nel quadro di una più vasta cultura, specialmente filosofica. All'interno di una discussione della dialettica delle idee sull'uomo, vive nella cultura d'oggi, il discorso del prof. Gioanola rivela nella letteratura contemporanea, in molti suoi aspetti, un'intrinseca moralità, letta e meditata non in ordine a un concetto astratto di uomo, ma nella concretezza della situazione che vive nella penetrazione che i singoli Autori citati, tra i più significativi della nostra età, ne fanno.

Il dott. Viotto, in un'esposizione chiara e partecipata in « Coscienza morale e strutture educative » conduce un discorso soprattutto sulle strutture, accogliendo il tema della coscienza morale dalla filosofia cristiana, soprattutto tomista. Il suo dire si articola intorno a varie, collegate, questioni e si incentra sul tema della libertà, distinguendo libertà di ricerca e libertà di insegnamento. Le strutture debbono essere viste in funzione dell'uomo e in questa direzione discusse e criticate. Esse debbono essere ricostruite in modo da essere liberazione, non imprigionamento, per l'uomo.

Nel terzo giorno, moderatore il prof. Montanari, tiene la relazione il prof. P. Benedetto D'Amore. Il tema è « Alla ricerca di armonia tra autorità, legge, coscienza e diritto dell'uomo ». Il confronto inizialmente istituito tra l'impostazione odierna e quella classica del tema della coscienza è condotto con ordinata chiarezza. Il riferimento a San Tommaso fa da sottofondo a questa relazione che si apre alle problematiche moderne e contemporanee per tornare al classico, letto in chiave interpretativa moderna, non cedendo alle prospettive anticlassiche, ma approfondendo il classico fino alle radici di un discorso che l'uomo moderno può accettare come suo dopo che si sia liberato dai condizionamenti di un'interpretazione della libertà e della coscienza morale solo falsamente liberatrice della persona.

Il momento religioso, dal quale sono autonomi, ma correlati in armonia, il discorso filosofico e quello propriamente morale, si pone come armonizzante la situazione umana con quella cristiana, riaffermando la responsabilità dell'uomo in una prospettiva che raccoglie in sé tutti i momenti dello spirito.

Abbiamo soltanto sfiorato i temi dei due Convegni: è chiara, ci pare, l'unità di orientamento, ma anche la pluralità delle voci: un approfondimento, seguito per ogni relazione da libera discussione, di vari aspetti di un problema tanto vivo non solo nella problematica odierna, ma nella odierna comunità degli uomini. Con ciò il tema affrontato non è davvero chiuso e molti problemi si aprono, proprio ora, alla meditazione di chi abbia partecipato ai due Convegni.

Il Convegno genovese si chiude con la Presentazione *da parte del prof. Nunzio Incardona, dell'Università di Palermo, che l'ha curata dell' ultima opera di M. F. Sciacca,* La Casa del Pane.

Il prof. Incardona, introdotto dal prof. Crippa, ricorda come quest' opera, rimasta incompiuta nella stesura definitiva per la morte del filosofo, abbia costituito oggetto di un Corso della Cattedra Rosmini, voluta dallo stesso Sciacca presso il Centro internazionale di studi rosminiani *a Stresa. Nel volume si legge sia la parte scritta dallo Sciacca per l'edizione definitiva, sia la trascrizione delle lezioni stresiane, preceduta da una penetrante* Introduzione *del prof. Incardona.*

Nella Presentazione, *il prof. Incardona si ferma soprattutto sul modo personale di lettura dell'Evangelo da parte dello Sciacca, in questo libro che prende nome da Betlemme, che significa, appunto, Casa del Pane.*

[Bruno Salmona]

LIBRI - Rassegna

LA FEDE SEPOLTA

SERGIO QUINZIO, *La fede sepolta*, Adelphi, Milano 1...., pp. 175.

Nel conchiudere, un paio di anni or sono, il suo sommo e rischiosissimo sforzo di commentare la totalità della parola rivelata, Sergio Quinzio poteva con forza proclamare la propria assoluta fedeltà all'universo con cui si era misurato: « Io sono un vero israelita per grazia (*Giov.*, 1, *47; Mt.*, 8, *8)*, in me ci sono tutti i gesti e le immagini della Scrittura, percuoterei il mare e innalzerei il serpente, sacrificherei e darei le acque amare, maledirei e benedirei, salirei a Gerusalemme gridando barucabbà *(Mc.*, 11, *9-10)*. Il commento non ha altro titolo di verità che questo. Ma è un titolo riconoscibile: provino altri a muoversi dentro tutte le Scritture con altrettanta coerenza ai testi, legando tra loro con altrettanta coerenza un numero altrettanto grande di passi senza eluderne nessuno, affrontando anzi e anzitutto quelli che sono stati elusi sempre da tutte le teologie » (*Un commento alla Bibbia*, vol. IV, pp. XII-XIII). In realtà però nulla appariva tanto distante dalle pagine del *Commento* della prospettiva sacrale così compiutamente evocata dalla prima parte della frase qui trascritta. Il bisogno supremo di una terrestre salvezza che doveva sopraggiungere duemila anni or sono con la definitiva instaurazione del regno di Dio, traspare con tanto impeto da ogni pagina (né sarebbe retorico dire da ogni riga) del *Commento* da far apparire il mondo sacrale (e l'ordine sacro che ne è il garante) come il vero e proprio opposto alla salvezza.

Non vi è nulla di più lontano dal « sacro » della resurrezione dei morti. Il sacro (il separato) si costituisce solo nell'atto di contrapporsi al profano, ma proprio per questo ne legittima in qualche modo l'esistenza. In definitiva il sacro sussiste solo perché c'è la morte, la quale viene da lui esorcizzata attraverso una serie di segni del tutto incapaci però di impedire ai cadaveri di putrefarsi nelle tombe, ecco perché il rivestirsi da parte di ossa aride e calcinate di una carne incorruttibile segna la definitiva scomparsa sia del sacro che del profano. Per quel che traspare dalle pagine del *Commento* l'autore solo con il cuore gonfio di pena sarebbe capace di dare le acque amare, di sacrificare (e dove più che nel sacrificio si « normalizza » la morte?), e di innalzare il serpente di bronzo in grado di scampare i vivi dai morsi velenosi, non di richiamare in vita il gran numero dei morti a causa dei serpenti brucianti *(Num., 21, 7-8)*.

Il lettore del *Commento* però non solo vedeva « crocifisso » l'orizzonte sacrale, ma addentrandosi nel testo vedeva sempre più erosa la stessa prospettiva dell'attesa trepidante della pienezza salvifica; infatti ancor più impellente dell'attesa del regno di Dio è la tragica realtà del regno, contro ogni promessa, non ancora venuto. « Se non c'è oggi — oggi, non domani — una "novità religiosa" che possa confrontarsi con la dimensione di questi millenni, fosse pure per esserne schiacciata, la verità dell'unico "Dio di tenerezza e di pietà" *(Es., 34, 6; Tito, 1, 1)* non ha più nessuna possibilità e nessun senso (e nulla allora ha più possibilità e senso) » *(Ibid., p. XIII)*. La Scrittura viene schiacciata ma non ancora distrutta dai lunghissimi secoli della non-salvezza « se non è morta del tutto [la rivelazione] deve avere almeno la forza di rendere conto di questi duemila anni che la uccidono » *(Ibid., p. XIV)*. La Scrittura viene violentemente dilacerata dalla storia, ma proprio in questo, e solo in questo, riesce a dare risposta alla storia. Questi due millenni di salvezza non venuta interpretano la Scrittura perché fanno vedere come essa nel suo insieme e in ogni suo libro, capo o versetto abbia impresso indelebilmente in sé il marchio del fallimento e della croce. Eppure proprio questo suo essere uccisa da parte dei secoli dà alla Scrittura, forse per l'ultima volta, la capacità di svelare il senso dei secoli. Solo ora dopo duemila anni si capisce davvero che cos'è l'Apocalisse, solo ora si capisce fino in fondo perché la salvezza che viene attraverso l'immane catastrofe non può essere se non povera, estremo frutto di quel processo di continua « chenosi » che è, fin dalla creazione, il « destino » di Dio.

Ci rendiamo ben conto di quanto ingiustamente superficiale sia un simile riassunto di temi di tanta portata e profondità,

tuttavia se ci si dà credito della nostra sostanziale fedeltà espositiva nei confronti delle linee portanti del *Commento* si avvertirà subito come simili affermazioni (che pur hanno un'estrema rilevanza e sono davvero in grado di mettere a nudo realtà sepolte, eppur non eludibili, da parte di chi si proclama credente nella Parola salvatrice) siano pronunciabili solo in contesti particolarissimi o addirittura unici. Così il *Commento* nel « chiudersi » in una fittissima rete di rimandi scritturali vi trovava il contesto entro cui presentarsi, nonostante le terribili lacerazioni che lo percorrono da un capo all'altro, come qualcosa di unitario. Era quello del *Commento* un equilibrio instabile, lacerato ma nel contempo potente ed « invocante ». Molto più arduo è invece individuare il contesto entro cui collocare l'ultimo libro di Quinzio, *La fede sepolta*. In esso questi tremendi temi vengono abbastanza frettolosamente riassunti in venti brevi capitoli, ciascuno dei quali porta un titolo formato da due termini contrapposti (« Cosmo e storia », « Scrittura e tradizione », « carne e spirito », ecc.). Leggendo il libro si prova francamente una strana, e a propria volta duplice, impressione: da un lato si prende atto dell'« impossibilità » della fede, tema cardine del libro («La fede non abita forse, se non oltre, almeno al limite dell'impossibile?» p. 12) ma dall'altro si ha come la sensazione che, sia pur stravolti, i « conti » per l'autore tornino sempre, quasi che la difficilissima, o impossibile, lettura del senso dei secoli, in cui sta la sostanza stessa della fede, sia un'operazione in ogni caso accessibile, da poter fare persino un po' frettolosamente in un testo in cui le parole possono essere anche « buttate giù » con poca cura. Non a caso il libro parla di secoli, o più spesso di millenni, con la stessa facilità con cui di solito si parla di giorni o di settimane.

Presentando il *Commento* l'autore ne parlava come di un'opera scritta il più in fretta possibile perché era la stessa urgenza della salvezza a spingerlo, ma dichiarava anche di essere stato costretto a impiegare un tempo assai più lungo del previsto (cfr., vol. 3, p. IX; vol. 4, p. XIV), in quanto alla fretta della salvezza faceva fronte la fatica di un procedere costituito da un vero e proprio universo di citazioni scritturali; leggendo *La fede sepolta* prevale invece l'impressione di trovarsi di fronte a una fretta per così dire stilistica, non più un universo di riferimenti conchiuso e fittamente intessuto, ma una serie di riferimenti sparpagliati in cui le citazioni bibliche sono certo ancora di gran lunga prevalenti, ma non più esclusive; accanto ad esse appaiono infatti una serie di riferimenti eterogenei in cui è sempre difficile capire perché ci si riferisca agli autori citati e non ad altri almeno altrettanto plausibili. Così, per scegliere solo pochi

esempi, non si comprende bene perché ci si riferisca proprio all'adorniana *Filosofia della musica moderna* (p. 17), o perché si citi quale esempio dell'aura sacra che si respirava nel medioevo proprio e solo l'abbazia di Pomposa (pp. 43-44), o perché ad un certo punto si facciano i nomi solo di Moltmann e del teologo giapponese Kitamori (p. 68), o perché si impieghi proprio un aggettivo come « dialettico » per esprimere qualcosa di lontanissimo da quel poco di significato comune conservato dai vari usi di un termine tanto corroso (p. 23), o perché si evochino, in un modo che lascia a dir poco perplessi, l'illuminismo e il romanticismo (p. 173). Simili rilievi non paiono solo marginali perché tali riferimenti — al pari di alcune gravi cadute di tono che compaiono qua e là nel testo (ad. es. p. 48, pp. 32-33, p. 166) — rendono difficile circoscrivere l'ambito di validità entro cui situare le tragiche affermazioni che vengono proposte all'attenzione del lettore. Per esempio è almeno parzialmente imputabile proprio a questo mancato impegno « stilistico » il fatto che categorie come quelle di « grecità » e di « ebraicità » siano nel libro sempre assunte in modo per così dire « fisicalistico » e mai in modo allusivo; tutto quello che è concreto e attivo deve avere una diretta e verificabile origine ebraica (anche l'attivismo della grande mistica S. Teresa è imputato al suo sangue parzialmente ebraico, p. 173), tutto quello che è «logico-razionale-necessitante» deriva direttamente dalla Grecia. Ed è sempre questo mancato impegno a risultare evidente in frasi come la seguente: « Chi di noi ha mai visto un miracolo decentemente miracoloso, davvero straordinario e indiscutibile?» (p. 45). Quasi non fosse nella natura stessa del miracolo non soggiacere a una verificabilità empirica. La resurrezione di un morto da quattro giorni nella tomba sembrerebbe un atto « decentemente miracoloso », ma fu appunto quella resurrezione a convincere i capi del popolo a mettere a morte Gesù (cfr. *Giov.*, 11, *32-53)*.

Crediamo bastino questi pochi sparsi esempi per dare una qualche idea della grande difficoltà di cogliere il contesto di riferimenti entro cui collocare il testo, e ciò costituisce un limite particolarmente grave proprio perché alcuni dei nodi toccati dal libro sono certamente di notevole rilevanza. Il libro, che trova la propria spina dorsale in una radicale *teologia crucis*, merita indubbiamente di essere meditato e discusso in quanto il suo costante impegno di ricercare uno « specifico cristiano » è di per sé qualificante e singolarmente testimoniante. Non potendo in questa sede discutere tutte le tesi in esso contenute, preferiamo presentare brevemente, e parzialmente discutere, quelle che ci sono sembrate fra le pagine più alte e cariche di testimonianza del libro.

Sono le pagine che additano l'ultimo sbocco della via che notica percorsa da Dio e dai suoi fedeli che si trova non negli abissi del dolore e della disperazione, ma in quelli ancora più oscuri dell'oblio.

« La sempre più debole sopravvivenza del dolore passato può essere considerata, nell'orizzonte cosmico, come l'effetto benefico della vis medicatrix temporis; ma nell'orizzonte storico della vita dell'uomo è una maledizione ancora più grande della sofferenza, perché è l'oblio, è abbandonare nel nulla l'esperienza senza forse più intensa che può fare un uomo, è dimenticare la voce ed il volto di chi era la nostra vita e abbiamo visto disperatamente morire e scendere nella fossa. Ma se soltanto soffrire, in definitiva, è male, come può essere male l'oblio della sofferenza? E' male come è male la morte, che pure è cessazione della sofferenza. E' male perché l'oblio può essere vissuto come orrore che ci minaccia, perché il suo nulla può essere patito come totale perdita del significato di quello che abbiamo vissuto, e quindi di quello che stiamo vivendo e che potremo vivere in futuro. Quando ci accorgiamo che sta svanendo in noi il dolore passato, se abbiamo un briciolo di tenerezza e di pietà ci accorgiamo di camminare verso il luogo arido dell'indifferenza, il luogo più mostruoso agli occhi di Dio, il luogo dell'assoluta difformità da lui » (pp. 80-81). « Mentre il dolore futuro è puro inconcepibile orrore da fuggire, il dolore passato ha un volto, è vita della nostra vita, è felix poena, il tesoro della nostra tenerezza e della nostra pietà » (p. 81).

« Adorare la croce non è scegliere il dolore disprezzando il dono "molto buono" *(Gen., 1, 31)*, che Dio ci ha dato dandoci le cose della terra, ma vedere il dono molto buono dalla parte di chi l'ha perduto, vederlo dunque con una nostalgia infinita tanto da preferire il dolore al nulla » (p. 82). Sarebbe ingiusto, e comunque insufficiente, accostare a queste frasi frammenti come « solo l'ente doloroso è ente divino » di Feuerbach (cfr. *Tesi preliminari*, 43) e « la volontà che non soffre è sonno » dell'*Iperione* di Hölderlin, più adeguato è invece accostarvi (come fa esplicitamente lo stesso autore) la sentenza talmudica stando alla quale è nella memoria che siamo salvati.

La memoria a cui si rivolge Quinzio non è però più quella sacrale, liturgica e di un intero popolo come in Israele (proprio come nel caso del 9 di av — giorno della doppia distruzione del tempio — ricordato dall'autore), ma è una memoria moderna e individuale che cerca disperatamente di salvare la pietà e il senso dell'orrore di fronte alla morte. Ma è proprio questo supremo tentativo di misurare l'orrore della notte dell'oblio sul metro della cosciente memoria del passato individuale a impe-

dire ancora una volta a Quinzio di affidarsi alla « mediazione » sacrale.

Probabilmente nulla gli pare più inadeguato per ricordare l'orrore della morte disperata di Gesù sulla croce che grida il proprio abbandono da parte del Padre dei liturgici, sobri riti del « venerdì santo » tutti pieni di preghiere a un Dio che risponde e custodisce la propria chiesa. Eppure questa radicalità che vuole arrivare sempre alle « estreme conseguenze », questo considerare empio ogni tipo di « mediazione », rischia sempre di travolgere quanto vuole affermare. L'esaltazione della forza salvifica della memoria, è sempre in procinto di sfociare nella denuncia dell'irrimediabile miseria della memoria, nell'additare la sua sostanziale incapacità di conservare per davvero il passato (i ricordi diventano col passar del tempo sempre più sbiaditi); è la stessa memoria allora a far diventare la salvezza un'ipotesi sempre più lontana e improponibile. Non a caso Quinzio non pone mai l'accento sulla straordinaria forza di recupero della memoria, né sul fatto che il passato in realtà non è mai del tutto perduto in quanto è sempre incapsulato nel presente (laicamente e debolmente ciò può essere stato, in un certo senso, espresso dalla stessa psicanalisi). Viene spontaneo chiedersi allora, appellandosi a uno dei nomi sotto la cui insegna è stato posto il libro (« le domande postmoderne a cui bisogna rispondere sono quelle di Dostoewskij, Nietzsche, Kierkegaard, Kafka », p. 13), se non si possano riproporre le parole di Alioscia alla fine dei *Karamazov* come qualcosa di più sensibile alla salvifica capacità di recupero del passato: « Certamente risorgeremo, certamente ci rivedremo, e con gioia, con allegrezza, ci racconteremo tutto quello che è stato ». Si tratta di una memoria salvata che recupera risanando e che trasforma il ricordo del dolore passato nella gioia e nella salute presente, una memoria che incarna i versetti, solo apparentemente opposti, che si trovano nel libro del profeta Isaia: « Poiché ecco io creo cieli nuovi e una terra nuova; non sarà ricordato più il passato, non verrà più in mente » (*65, 17*).

In Quinzio invece pare che l'oblio sia largamente vincitore in quanto condiziona la salvezza rendendola sempre più povera e impotente. E sembra che si giunga a questa conclusione perché l'autore cerca di applicare ai dettami della fede un procedere tutto rigoroso, di un rigore in definitiva misurato in base alla moderna ragione occidentale. Tutto il libro può certo proclamare il «credo quia absurdum», ma poi vi aggiunge subito un *ergo*.

E' ben vero che l'autore a un certo punto scrive: « La tradizione ebraica mostra con tutta evidenza, fino ai nostri giorni, la possibilità di un poderoso sviluppo sulla base di testi scrit-

turali, senza cadere nella trappola della cosiddetta ragione. I rabbini di quasi duemila anni fa hanno elaborato acute regole ermeneutiche (middòth) e il linguaggio e il metodo del mashàl, del targùm, del midràsh, della haggadàh, della mishnàh, che nascono vivi dalla fede, consentono di proporre e di affrontare tutti gli immaginabili problemi che chiamiamo teologici, molti dei quali, o tutti, vengono invece fatalmente falsificati e svuotati dal linguaggio e dal metodo della ragione » (p. 134); però se è certo che anche le domande di Quinzio nascono « vive dalla fede » molto meno certo è che esse non vengano in sostanza espresse e articolate proprio nel linguaggio della ragione occidentale.

Anzi si è indotti a ritenere che sia proprio il « greco » principio di non contraddizione uno dei punti di forza dell'ermeneutica biblica dell'autore. Quasi ad ogni pagina le Scritture vengono soppesate e lacerate proprio in base al principio di non contraddizione anche se sempre, alla fine, sono queste *Scritture lacerate* a prevalere sulla ragione. Ma se le cose stanno effettivamente così quello propostoci da Quinzio è un vivo e drammatico orizzonte interpretativo con cui val bene la pena di misurarsi con tutta serietà, ma non, come a volte sembra implicitamente far ritenere il testo, l'orizzonte interpretativo.

PIERO STEFANI

COME *NON SI FA* UNA EDIZIONE

1. - D'accordo: l'edizione perfetta non esiste (ma se ne possono incontrare di ottime, e molte, comunque, sono buone!), ed è più facile *dire* come non si fa, che *dimostrare* come si fa l'edizione di un codice. Chi non sa che ogni codice ha una sua fisionomia e che ogni codice, prodotto singolo, sempre o quasi sempre unico, miscellaneo e *a più mani* spesso, talvolta mutilo e in cattivo stato, riserva all'editore imprevisti di ogni genere, grafici e di composizione, di conservazione e di integrazione, di lettura e di riproduzione, i quali impongono soluzioni particolari, difficilmente codificabili e generalizzabili?

Però al di qua di questi imprevisti e di queste caratteristiche particolari, che sollecitano l'esperienza, se non altro, dell'editore, ci sono un'amplissima casistica già studiata a fondo, una ricchissima problematica già risolta convenientemente, un insieme di regole e di soluzioni tecniche proposte e già accettate universalmente, che non si possono ignorare e che vanno, con sagacia e pazienza, applicate se si vuole conseguire quanto fondamentalmente e principalmente ci si aspetta da una edizione, nel rispetto della sussidiarietà alla storia, cioè la completezza e la fedeltà grafica e logica al documento.

Quando criteri e situazioni personali arrivano arbitrariamente e immotivatamente a mutilare il testo, a riprodurlo difformemente dall'originale, a interpretarlo in maniera inesatta con il non uso o un errato uso della punteggiatura e delle maiuscole e minuscole, e a umiliarlo con incredibili errori di stampa, allora l'edizione di una fonte diventa inutile e dannosa, e meglio sarebbe, per una eventuale riflessione storica, rifarsi direttamente all'originale.

Carmelo Fichera ci offre la edizione del *Registrum Provincie Ianue, 1520-1641, Primo registro della provincia francescana ligure dell'osservanza*, e ci avverte di avere condotto su di essa uno studio a proposito de *La provincia francescana di Genova nel secolo XVI*, (pag. 13, nota 7), « di prossima pubblicazione ». Solo perché, in occasione di tale studio « di prossima pubblicazione », sia ritenuto opportuno e conveniente « rileggere » il codice nel modo dovuto, tralasciando questa edizione, mi soffermo ad esporre alcune osservazioni in merito all'edizione stessa.

2. - L'edizione del *Registrum Provincie Ianue* curata da Carmelo Fichera rientra nell'attività editoriale, di per sé non trascurabile, del « Centro studi francescani per la Liguria », che conta diversi volumi già stampati o in corso di pubblicazione, raccolti in due *collectiones, Ianuensis I* e *II*, o meglio in due *sectiones, theologica* e *historica* (ricordo, in particolare, G. B. Bruzzone, *Il dissenso tra Paolo e Barnaba in Atti 15, 39;* M. Conti, *La missione degli apostoli nella Regola Francescana;* A. Casini, *Cento Conventi*).

Il Fichera non è nuovo ad impegni storici: ha pubblicato articoli e monografie su conventi di clarisse e di minoriti in Liguria (*Le Clarisse del monastero di S. Calocero ad Albenga,* in *Rivista Ingauna e Intemelia,* Bordighera, n.s., a. XII (1957), pagine 67-72; *Il monastero di S. Chiara in Porto Maurizio,* in *Rivista Ingauna e Intemelia,* n.s., anno XIII (1958), pagine 149-158; *Il monastero di S. Bernardino di Chiavari,* Genova 1960, pagine 40; *Le Clarisse di S. Martino d'Albaro in Genova,* Genova 1964, pagine 74; *Almae minoriticae provinciae genuensis s. Cordis B. Mariae Virginis Necrologium adm. r.p. Alfhonsi Casini provinciae ministri iussu editum et a r. p. Caecilio Fichera provinciae bibliothecario dispositum,* Genuae 1955, pagine 514). La presente edizione del *Registrum* si compone di una *Prefazione,* a firma di Pietro Gini, (pagine 5-8), di una *Presentazione* dell'editore, (pagine 9-13), e della trascrizione del codice corredata di un apparato di note storiche relative alle vicende di monasteri e di religiosi.

Nella Prefazione si dice che il registro è « esemplarmente trascritto e saggiamente pubblicato » (pag. 7), che l'editore è « esperto e paziente » (*ib.*) e che a lui, perciò, « la cultura storico-umanistica deve grato riconoscimento » (*ib.*). (In una recentissima recensione, all'editore si riconosce « il merito di uno studio attento, di una perspicace *lettura,* di una corresponsione costante fra documento e storia»). Simili affermazioni, specialmente quella relativa alla « cultura storico-umanistica », difficili a trovarsi usate anche per i « maestri » e per le edizioni... « monumentali », sorprendono già a prima vista ed insospettiscono; si rivelano ben presto per quello che sono, cioè ingenuamente ed equivocamente complimentose; perdono molto della loro credibilità solo che si leggano attentamente inserite nel contesto; sono alla fine smentite dai risultati dell'edizione. Mi si perdoni, ma come si può invocare la riconoscenza della « cultura » quando si afferma anche che « i conventi francescani liguri » sopportarono « successivamente (*cioè dopo la loro fondazione, databile intorno al 1220)* le fatali ripercussioni delle complesse vicende politiche, attraverso le quali snodarono (*sic*) i

destini di Genova e della Liguria: dal Comune e i consoli (secc. XI-XII), ai podestà,... (pag. 6)» cioè, quando questi conventi ancora non c'erano?!? Come non dubitare dell'esemplarità della edizione, cioè della sua fedeltà al testo e della sua correttezza e perfezione tecnico-tipografica, quando non ci si accorge di usare due volte la stessa parola, nella stessa riga, per la stessa cosa: « lo studioso è magistralmente guidato nella ricerca dei documenti, atti, carte, *diplomi,* chirografi, attestati, ... *diplomi,* certificati, ... (pag. 7, righe 6-7); quando si tollera che l'espressione « in seno alla Chiesa » diventi « in senso alla Chiesa » (pag. 8); e quando si dice che l'edizione del *Registrum* « ... servirà ... per chiarire documentalmente avvenimenti e situazioni, soprattutto per interesse (*o per intessere?)* nuovi argomenti storiografici, elevandosi (*chi?*) dalla solidità... » (pag. 8)?

Tralascio, quindi, questi riconoscimenti, e vengo ad una breve analisi dell'edizione del *Registrum.* L'editore, nella *Presentazione* ci dà la descrizione del codice nel suo aspetto esterno; accenna al contenuto di alcune carte che precedono l'*incipit* vero e proprio del *Registrum* e pubblica il contenuto di una di esse; parla della cartulazione e del contenuto di alcune carte finali, poste dopo l'improvvisa interruzione del *Registrum;* espone genericamente il contenuto del *Registrum* stesso e i criteri da lui seguiti nella edizione.

Vengo alle carte che precedono l'*incipit* e seguono l'*explicit.* Sono tre all'inizio, rispettivamente numerate 1, 169 e 170, e due alla fine, numerate 175 e 176. Di esse l'editore pubblica il testo della 1, ridotto a poche parole (pag. 10) e il testo della 170 r (di cui parleremo fra poco); non pubblica, invece, il testo della 169 r, ma si limita a dire che si tratta « di una considerazione spirituale dell'Avvento: *Adventus Christi figuratum (?) est nobis,* ... » (pag. 10). La carta 169 è un esempio di quegli imprevisti, già ricordati, nei quali facilmente si può imbattere un editore; e che esigono soluzioni non codificate. Essa potrebbe porre non pochi interrogativi, per la numerazione, della stessa mano di quella di tutto il registro, per l'attuale sua collocazione iniziale, tra la c. 1 e la c. 170, per la datazione, 1510, che anticipa di un decennio l'inizio della registrazione del codice, per il suo distacco sia dal posto naturale all'interno del codice sia anche dalla carta 170, alla quale è incollata. Il suo contenuto, inoltre, non mi sembra precisamente una meditazione sull'avvento, considerato come un tempo liturgico: mi sembra piuttosto una libera e curiosa applicazione di un brano del Vecchio Testamento a Gesù e alle sue varie venute nel mondo e nelle anime. L'anonimo autore prende lo spunto da un versetto di *Gen. 2* e, ricorrendo anche a citazioni di San Leone Magno, di

Isaia, del IV Vangelo e di San Gerolamo, applica a Gesù l'immagine del fiume che esce *de paradiso voluptatis* e che si divide in quattro *capita:* Gesù è « fiume » di salvezza, e per più ragioni; viene, scorre agli uomini in diversi modi: salvatore nell'incarnazione, velocissimo ed efficace contro i demoni, come la... Tigre contro i cacciatori, in difesa dei piccoli; « portatore di grazie » durante la vita, simboleggiato nell'Eufrate, *qui interpretatur frugifer;* giudice che ci accoglie alla morte, quando il corpo ritorna in grembo alla terra, simboleggiato nel fiume Gyon, *qui interpretatur hiatus terre;* giudice terribile nel giudizio universale, trasformato da misericordioso in inflessibile, simboleggiato nel fiume *Physon, qui interpretatur oris mutatio.*

L'editore non pubblica nemmeno il testo delle carte 175 v-176 v: ce le riassume soltanto: si tratta di una sintesi della « bontà del canto » e di una sintesi « degli impedimenti matrimoniali », tratti da qualche manuale. La *bonitas* come dice il ms., del canto è una trattazione schematica, anche nella disposizione sulla carta, curiosa e divertente: il canto, a seconda del contenuto e delle varie circostanze (di tempo, di luogo, di modo, ...) può essere moralmente indifferente, buono o cattivo. Gli impedimenti matrimoniali sono i soliti *ex natura contractus* e *ex statuto ecclesiae.*

Bene ha fatto l'editore a non pubblicare il testo di queste carte, di contenuto fin troppo evidentemente estraneo al *Registrum:* se ne sarebbe desiderato, però, una informazione più esatta e più completa.

E vengo al testo della carta 170 r: ne do la trascrizione del Fichera (colonna I), e la mia (colonna II): in carattere corsivo metto le differenze di lettura; le altre differenze (nella punteggiatura, e nell'uso delle maiuscole, ...) sono facilmente individuabili.

(Premetto che nella trascrizione del Fichera sono segnati, con un trattino, gli a capo, e che manca quasi completamente la punteggiatura).

Iussa Provincie Genue de Observantia super loco S. Francisci in *montibus* Avilanie nunc autem a Patribus *Conventualibus* occupato contra mentem fundatoris dicti conventus.

Nobilis Ludovicus Baptista de *Avilania* in testamento suo ita disposuit. Iussit deportari cor suum *erradicatum* a cadavere suo ad *Ecclesiam* Domine Marie de *monti-*

Iura provincie Genue de Observantia super loco S. Francisci in *Montibus* Avilanie, nunc autem a patribus *Conventualium* (sic) occupato contra mentem fundatoris dicti conventus.

Nobilis Ludovicus Baptista de *Avigliania* in testamento suo ita disposuit: iussit deportari cor suum, *erradicandum* a cadavere suo, ad *eclesiam* Domine Marie de *Monti-*

bus finium *Avilanie* et reponi in maiori capella Sancti Francisci et portari cum *duobus* torchiis librarum *quatuor* pro qualibet. Item iussit celebrari missas Sancti Gregorii per *venerandos* religiosos eiusdem ecclesie. Item eidem *Ecclesie* legavit *florinos ducentum* pro una Anchona fienda in eadem capella constructa per *eumdem* testatorem. Ita et taliter *qui* stent *venerandi* fratres eiusdem Ecclesie Observantini et non Conventuales. Ita *et qui* teneantur celebrare perpetuis temporibus *quelibet* die *luni* unam missam de Requiem. Item die mercurii unam missam de Spiritu Sancto. Item die Sabbati unam missam magnam de Domina. *Ita et qui teneantur. Ipsi Fratres fieri faciant* unam invitriatam pro fenestra *constuenda* in dicta capella dicens et protestans quod emit fundum *emissum ecclesie* videlicet iornatas duas a Dominico Pachioti de Iaveno. Et construi fecit dictam magnam capellam *quod* fundum eisdem venerandis Fratribus reliquit stantibus sub regula Observantinorum et non aliter. Et si vellent esse Conventuales quod ipsum legatum sit nullum. Et tunc teneantur restituere precium per *eumdem* testatorem exbursatum pro eodem fundo seu *potia* iornatarum duarum. Et restituere calices duos *valori florinorum* quinquaginta ac paramenta oblata per eum. Ac orologium unum *florinorum* 16 sive de *florinis* sexdecim. Hec registravi ego frater Franciscus de Vignali Guardianus Sanctii Mauritii die ultima Augusti, *1570.* Obiit autem prefatus *Avilianis 19* martii 1523.

bus finium *Avillanie* et reponi in maiori capella S. Francisci et portari cum *duabus* torchiis librarum *4* pro qualibet; item iussit celebrari missas Sancti Gregorii per *venerabiles* religiosos eiusdem ecclesie; item eidem *eclesie* legavit *florenos duzentum* pro una anchona fienda in eadem capella constructa per *eundem* testatorem, ita et taliter *quod* stent *venerabiles* fratres eiusdem *eclesie* Observantini et non Conventuales; item *etiam quod* teneantur celebrare perpetuis temporibus *quolibet* die *lune* unam missam de Requiem; item die mercurii unam missam de Spiritu Sancto; item sabbati unam missam magnam De Domina; *ita etiam quod teneantur ipsi fratres fieri facere* unam invitriatam pro fenestra *construenda* in dicta capella, dicens et protestans quod emit fundum *eiusdem eclesie,* videlicet iornatas duas a Dominico Pachioti de Iaveno, et construi fecit dictam magnam capellam; *que* fundum *et maiorem capellam* eisdem *venerabilibus* fratribus reliquit stantibus sub regula Observantinorum et non aliter; et si vellent esse Conventuales, quod ipsum legatum sit nullum, et tunc teneantur restituere precium per *eundem* testatorem exbursatum pro eodem fundo seu (segue parola illeggibile per sbiaditura) iornatarum duarum; et restituere calices duos *valoris florenorum* quinquaginta, ac paramenta oblata per eum, ac orologium unum *florenorum* 16 sive de *florenis* sexdecim. Hec registravi ego frater Franciscus de Vignali, guardianus S. Mauritii, die ultima augusti, *MD70.* Obiit autem prefatus *Avilliane, 13* martii 1523.

Con lo stesso metodo, cioè con la stessa « esperienza », con la stessa « pazienza » e con la stessa « esemplarità » l'editore procederà nella trascrizione di tutto il registro.

Per quanto riguarda il contenuto del *Registrum*, l'editore, sempre nella *Presentazione* (pagg. 12 e 13), si limita a tradurre l'intitolazione del registro: questo contiene « ... i Capitoli Provinciali, le varie elezioni o promozioni o istituzioni, quindi i Provinciali, i Definitori, i Guardiani e i Vicari dei Conventi, i Confessori e i Predicatori, i religiosi defunti, gli apostati, gli incorporati, i lettori delle varie discipline, insomma tutto quanto... ». Questa traduzione, però, è parziale, come è lacunosa la trascrizione dell'intitolazione nell'edizione (cfr. più avanti), quindi anche il contenuto è riportato in forma incompleta. Nell'intitolazione si dice che, oltre a quanto viene ricordato dall'editore, nel *Registrum* si contengono *ac aliqui alii singulares et notabiles actus...* (cfr. foto a pag. 14). Questi atti notevoli sono interventi di varia natura da parte dell'autorità suprema dell'ordine: nomine e conferme di commissari generali, elezioni di delegati, conferme di ministri provinciali, nomine particolari, ricorsi al padre generale, ... Se si fosse guardato con un po' più di attenzione, ci si sarebbe anche accorti che il *Registrum* e il suo contenuto sono divisi in tre parti distinte: la prima parte è relativa allo svolgimento dei capitoli, e alle elezioni dei vari ufficiali, e contiene lunghi elenchi di frati (cc. 2 r - 99 v; pagg. 14-160; anni 1520-1620); la seconda parte è relativa appunto ai soli *singulares et notabiles actus*, di cui ho appena parlato (cc. 100 r - 116 r; pagg. 160-186, anni 1520-1602); la terza parte riprende il contenuto della prima (infatti a c. 99 r si legge questo rimando: *Voltate a carte 116)* (cc. 116 v - 175 r; pagg. 186-248; anni 1620-1641).

Una simile composizione tripartita del *Registrum*, nettamente distinta circa il contenuto, avrebbe dovuto offrire qualche elemento per lo studio della formazione del codice e anche per spiegare come mai la c. 170, che contiene i diritti sul convento di San Francesco di Avigliana, sia stata staccata dalla terza sezione, alla quale, nonostante la numerazione, non poteva appartenere essendo un *singularis et notabilis actus.*

3. - E vengo brevemente all'edizione del *Registrum* vera e propria: mi limito a segnalarne gli aspetti più evidenti, e meno accettabili.

L'intitolazione del *Registrum* nell'originale suona così: *Registrum provincie Ianue, in quo continentur capitulorum provincialium fratrum minorum regularis observantie celebrationes nec non electiones, promotiones, institutiones ministrorum, diffinitorum, predicatorum et confessorum; ac aliqui alii singulares et notabiles actus ad ipsam provinciam Ianue pertinentes, incohatum anno Domini millesimo quingentesimo vigesimo.* Nel volume del Fichera essa si trova trascritta quattro volte: una

volta nella *Prefazione* (pag. 7), due volte nella *Presentazione* (pagg. 9, 12), e una volta nell'edizione (pag. 15). Nessuna di queste trascrizioni è uguale all'altra, e nessuna di esse è fedele all'originale. La prima ha *inchoatum* per *incohatum* e dimentica *promotiones;* la seconda dimentica anch'essa *promotiones,* ma in più ha una punteggiatura diversa e integra le parole, senza necessità, con l'uso di parentesi; la terza dimentica, come le precedenti, non solo *promotiones,* ma anche *Ianue* e ha *inchoatum* per *incohatum,* come la prima; la quarta dimentica *et notabiles* e risolve la data *millesimo quingentesimo vigesimo* in *1520.*

E' vero che nei criteri di edizione che precedono la trascrizione del *Registrum,* l'editore avverte di voler riportare tutte le date in cifre arabiche: ma non credo che una scelta del genere potesse essere di sua discrezione: nel ms. talvolta le date sono in lettere, come nell'intitolazione, tal altra sono in cifre arabiche (c. 169 r), altre volte in cifre romane (c. 2 r). Sarebbe stato meglio rimanere fedeli all'originale, seguendolo nelle sue variazioni.

L'editore numera progressivamente i vari documenti del *Registrum,* che nell'originale, e non sempre, sono preceduti solo da un titolo generico. Una tale numerazione si rivela inutile, dal momento che la edizione non è corredata né di un indice (impensabile, data la natura di « elenchi » di molti atti), né di un repertorio cronologico (che, invece, non sarebbe stato del tutto inutile, dal momento che le due prime sezioni del *Registrum,* complementari per molti aspetti, si sovrappongono cronologicamente, e che diversi atti non rispettano la successione cronologica).

Frequentemente nel margine superiore del codice sono ripetute le intitolazioni degli atti contenuti nelle carte corrispondenti: nell'edizione, queste intitolazioni non sono mai riprese e nemmeno se ne segnala la presenza.

La divisione delle carte, con le sigle r e v, è riportata, nella edizione, non al suo posto naturale, cioè non nel margine con un segno di richiamo all'interno della riga, ma all'inizio degli atti, anche se questi non incominciano con la carta; quando poi l'atto occupa più di una carta, l'editore riporta i numeri delle carte estreme, col risultato di rendere impossibile l'individuazione esatta dell'inizio e della fine delle carte intermedie (ad es. pag. 123, cc. 69 r - 70 v; pag. 148, cc. 92 r - 93 v; pag. 157, cc. 98 v - 99 v; ...).

Negli elenchi, i nomi dei frati della prima e della terza sezione sono spesso preceduti dalle sigle p. f. e talvolta da R. f., che stanno rispettivamente per *pater* e *frater* e *Reverendus* e *frater:* l'editore trascrive sempre e solo *pater,* ignorando *frater* e *Reverendus* (c. 2 r, fotografia a pag. 14).

Nella *Presentazione* il Fichera ci avverte che il *Registrum* « spesso è privo di dittonghi », (del dittongo *ae*), e che « ciò è dovuto al periodo storico della bassa latinità » (?) (pag. 9, nota 3), per cui scrive sempre solo *e*. Non condivido l'opportunità di questa scelta: in diverse occasioni nel ms., in relazione anche alle diverse mani che hanno rogato nel registro, si trova il dittongo *ae* (cc. 71 v, 72 v,...), oppure la *e* (cc. 71 v, 72 r-v, 86 r,...): sarebbe stato meglio, anche in questo caso, rimanere fedeli al testo.

Talvolta l'editore, tradito dall'assonanza o dalla lezione moderna, legge quello che non c'è: trascrive sempre - *de Bergamasco* invece che - *de Bergomasco (passim)*; - *de Triora* invece che - *de Triola* (c. 2 r,...); - *Rapalli* invece che *Rappali* (cc. 2 v, 3 r,...); *Ianua* invece che *Genua* (c. 46 r,...)...

Quando vengono segnalate le cancellazioni nell'originale, l'editore non ci informa sulla loro ampiezza né ci dice se si tratta di rasure o di depennazioni, ma inserisce nel testo l'espressione *(illegibile) (sic!)* (pag. 126, righe 5, 20).

A c. 126 r-v c'è: *In nomine Domini. Amen. Visis videndis et* accuratius *consideratis considerandis,...*: l'editore legge (pag. 196): *In nomine Domini Amen. visis videndis et* accusati *consideratis considerandis,...*

4. - Nella *Prefazione* viene ricordato Luca Wadding, con richiami a « zeffiri primaverili » vagamente danteschi, anche se più domenicani che francescani. Il minorita irlandese è un riconosciuto maestro di storia francescana e di storia della chiesa; dopo di lui, anche vicino a noi, altri francescani si sono meritatamente distinti, basti pensare ai padri del Collegio di Quaracchi, presso Firenze, nella seconda metà dell'Ottocento.

E' giusto e doveroso ricordare le glorie di famiglia: *meminisse iuvabit.*

Però, bisognerebbe anche ricordare che nelle opere del Wadding *res omnes ... ex fide, ponderosius asseruntur,...* (*Annales Minorum*, Livorno, 1624, frontespizio)!

Che dire, invece, del nostro *Registrum Provincie Ianue*? A questo proposito, e per rimanere in clima dantesco, sembra che al valore che ci deriva dagli Antenati si possa applicare la terzina sulla « nobiltà di sangue »:

« Ben se' tu manto che tosto raccorce;
sì che, se non s'appon di die in die,
lo tempo va dintorno con le force ».
(Par., XV, 7-9).

ALBERTO BOLDORINI

Recensioni di:

Giuseppe Cagnetta
Francesco Giovannini
Giannina Costa Scorza

LIBRI

LIBRI - Recensioni

JOSE ANTONIO LLINARES IBÁNEZ, O.P. « DEMOCRACIA INTEGRAL Y CONCIENCIA CRISTIANA » - Editorial San Esteban Salamanca 1978, pp. 227, s. p.

L'autore, il padre domenicano José Antonio Llinares Ibáñez, uomo di studio e professore di teologia morale, definisce questa sua opera un trattato « non di sociologia né di scienza politica, ma di etica sociale cristiana » (p. 11). E lo dedica a quei cristiani che vogliono partecipare « in modo responsabile nella costruzione di una società democratica rinnovata », in un momento decisivo della storia spagnola (p. 11). Queste preziose precisazioni dell'autore mettono in guardia il lettore dalle eccessive pretese. *Il libro* si presenta infatti come un'ampia sintesi storica della nascita e dello sviluppo delle due ideologie, quella liberale e quella socialista, che hanno dato vita alle due forme di stato nell'Europa occidentale e in quella orientale. Se ne discute il rapporto col messaggio cristiano e si traggono indicazioni pratiche per una partecipazione cristianamente cosciente alla vita politica. Intorno a questi temi si snodano le tre parti che compongono il volume: I. Cristianesimo e democrazia integrale (pp. 13-53); II. Una miglior giustizia (pp. 55-122); III. Cristianesimo, marxismo, socialismo (pp. 123-212). I risultati dell'indagine vengono discussi in un sintetico Epilogo (pp. 213-224).

Il titolo parla di « democrazia integrale ». Un'idea lanciata in Spagna da Gregorio Peces-Barba Martínez, che con essa presenta il pensiero politico di Jacques Maritain. Nel concetto di democrazia integrale si fondono quello di democrazia formale (sovranità della legge come espressione della volontà generale e rispetto dei diritti fondamentali della persona) e quello di democrazia reale (organizzazione socialista dell'economia, del potere e della cultura). Il concetto di democrazia integrale tradurrebbe così sul versante politico la teoria personalista di ispirazione cristiana. L'ordinamento democratico europeo ha le sue matrici più profonde nel Cristianesimo. I cristiani pertanto sono chiamati dall'intimo della propria coscienza cristiana alla costruzione della società democratica. « Essi devono riflettere sulle radici evangeliche della democrazia moderna nei suoi diversi livelli di espressione, come sono il movimento liberale e il movimento socialista. La ineludibile integrazione di queste due grandi correnti storiche in una nuova democrazia può essere facilmente giustificata da un punto di vista teorico. Si tratta, in realtà, di due momenti successivi nello sviluppo dialettico dell'idea di libertà » (p. 16).

La *prima parte* indica le radici cristiane del concetto di libertà, che è alla base del movimento liberale. Certo non è difficile all'autore trovare nei secoli e nei personaggi della vita cristiana affermazioni che suonano a difesa della libertà. Ricorderò quanto viene affermato della rivoluzione americana del 1776. « La libertà cristiana allora diede impulso alla passione per la libertà civile e politica. La uguaglianza dei membri della chiesa si proiettò nella uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. Con ciò si raggiunse di fatto in America la vetta del liberalismo, senza le sanguinose convulsioni che ebbero luogo in Europa » (p. 27). Nell'Ottocento europeo tuttavia tale idea faticò molto ad essere accettata da parte della Chiesa cattolica. Negli ultimi documenti del Magistero pontificio (*Octogesima adve-*

niens, 1971), vengono indicate come forme della dignità dell'uomo e della sua libertà l'aspirazione all'uguaglianza e l'aspirazione alla partecipazione. La Chiesa pare abbia accolto l'esigenza di passare da una democrazia formale a una democrazia reale. « Sembra che il centro di interesse si sposti da questo momento dal liberalismo al socialismo » (p. 50).

La *seconda parte* ricerca le radici spirituali del socialismo e le trova nel Vangelo. « Se cerchiamo le radici spirituali del socialismo nella nostra cultura occidentale, nelle sue numerose manifestazioni (marxismo, hegelismo, democrazia radicale, utopie rinascimentali, comuni e associazioni medievali, monachesimo, koinonia cristiana primitiva) ci imbattiamo infine nel Vangelo » (p. 57). Anche qui è facile trovare nella storia della Chiesa e nei grandi personaggi cristiani affermazioni che suonano a difesa dell'uguaglianza. «Possiamo concludere che l'amore cristiano favorì di sua natura la nascita e la espansione di una migliore giustizia » (p. 77).

Ma anche qui difficoltà nell'accoglimento di questo concetto e altresì evoluzione nel suo concreto contenuto. Fino ad arrivare ai documenti episcopali post-Medellín, in cui si afferma: « cominciamo a renderci conto che non esiste incompatibilità tra il Vangelo e un sistema politico ed economico di tipo socialista, se sono rispettati i diritti fondamentali della persona umana, le esigenze di una vera promozione collettiva della umanità e la sua vocazione soprannaturale » (p. 116).

Il discorso storico fin qui svolto mirava al *confronto*. E' il tema della terza parte: cristianesimo, marxismo e socialismo. Ed è qui, sul piano delle decisioni concrete, di fronte alle realizzazioni storiche di certi principi, che i problemi si complicano. Da parte di molti cristiani è viva la consapevolezza che oggi il confronto con il marxismo è inevitabile (p. 125). Sono chiari anche gli atteggiamenti spirituali da tenere in questo confronto « profondo rispetto, discernimento critico, collaborazione prudente e responsabile » (p. 126). Ma l'azione concreta è più difficile. Utopica mi sembra la giustificazione che l'autore porta per giustificare la militanza dei cristiani in partiti marxisti: « I credenti potranno purificare la propria fede nel confronto con l'incredulità degli atei, questi potrebbero ridiscutere il loro ateismo » (p. 131). Può veramente un cristiano essere marxista? (p. 131). Come conciliare con il cristiano amore del nemico la lotta di classe? O come ridurre nell'ambito dell'immanenza l'evangelico regno dei cieli? (p. 134-5). Sono validi i tentativi di conciliazione esperimentati dai « cristiani per il socialismo »?

Il Padre Llinares si mostra in queste pagine assai moderato, anche se favorevole al confronto. Riconosce i problemi dove essi ci sono e giudica anche un poco « utopica » la sua proposta. Affermare convergenze tra cristianesimo e socialismo, basandosi sul fatto che « il socialismo evoca le esigenze più radicali dell'amore evangelico: libertà, uguaglianza e dono illimitato al servizio dei nostri simili » (p. 197), chiamare questo « socialismo democratico » e dire che ad esso si avvicina l'« eurocomunismo », mi sembra un po' arrischiato.

La *prospettiva* è coniugare l'umanesimo cristiano con il socialismo democratico (p. 211). « Qui, in ultima analisi, libertà e uguaglianza si fondono nella più radicale fraternità, per creare la democrazia integrale » (p. 211). Ma far sposare due idee diverse è assai più facile che far convivere due forze storiche diverse!

« La democrazia integrale, che deve essere costruita, si forgia nella convergenza critico-dialettica di due grandi correnti storiche: il movimento liberale e il movimento socialista. Le due correnti inglobano tutta una serie di valori etici di libertà e di giustizia, necessari per il pieno sviluppo personale dell'uomo, che lanciano un forte richiamo alla coscienza cristiana, che non potrà mai prescindere né dagli uni né dagli altri. Questa coscienza cristiana ha assunto molto più i valori liberali che quelli socialisti, sebbene l'assimilazione di questi ultimi sia molto avanzata e debba progredire fino alla conclusione » (p. 215).

Ma quali devono essere *i criteri per una scelta responsabile nell'opzione politica?*

Affermato il fondamentale « pluralismo politico » dei cristiani (p. 216), per l'evidente trascendenza della fede cristiana di fronte a tutti i progetti di società, ideologie e possibili posizioni partitiche, ancora una volta si fa riferimento alla « coscienza del singolo » (p. 217), per la scelta concreta. E' ovvio che tale scelta per essere responsabile deve essere determinata da motivazioni etiche, quali i valori di libertà e di giustizia sociale. La scelta dei valori non potrà mai essere escludente, ma solo preferenziale. « Alcuni cristiani, di temperamento liberale, avranno come interesse supremo la libertà e la garanzia giuridica dei diritti fondamentali.

Altri cristiani, di mentalità socialista, porranno l'accento sulla uguaglianza, la giustizia e la solidarietà... Ma i cristiani liberali dovranno restare aperti alle esigenze della solidarietà comunitaria, mentre i cristiani socialisti non potranno dimenticare i postulati essenziali della libertà politica » (p. 217).

E' tuttavia sufficiente il richiamo alla coscienza del singolo? Non si dovrà altresì considerare che i cristiani formano una comunità che come tale deve esprimersi nelle grandi questioni politiche?

Ma P. Llinares ritiene ormai conclusa l'« epoca classica della democrazia cristiana » (p. 217). E auspica una *diversità di opzioni* nell'unità della fede. « I cristiani conservatori devono molto imparare dal radicalismo critico e dalla spinta rivoluzionaria dei cristiani progressisti, laddove questi devono assimilare lo spirito di moderazione e la volontà pacificatrice di quelli. I liberali debbono acquistare la passione per l'uguaglianza dei socialisti, e i socialisti l'amore per la libertà dei liberali... Questo confronto ideologico tra i cristiani è urgente e può essere straordinariamente fecondo » (pp. 220-221).

« Così i cristiani che lottano principalmente per la libertà e quelli che lottano principalmente per l'eguaglianza, confluiranno nella comune aspirazione a una maggiore fraternità, la vera giustizia nel senso biblico, che è ciò che realmente importa. Questo è già evangelizzazione e apostolato e nello stesso tempo azione politica costruttiva. Allora sarà più vicina la società senza classi o la democrazia integrale, se è vero che questa ha radici evangeliche. Sarà come un avvicinamento temporale al regno di Dio che viene verso di noi » (p. 224).

Per chi vede la politica come il regno della lotta, queste parole risuoneranno strane.

Ma l'autore ci aveva avvertiti fin dall'inizio: «Questo libro non è un trattato di sociologia né di scienza politica, bensì di etica sociale cristiana. Partecipa, dunque, del *carattere utopico* del vangelo » (p. 11).

G. C.

CÉSAIRE D'ARLES: « SERMONS AU PEUPLE », t. II (sermons 21-55), traduction et notes par M. J. Delage, « Sources Chrétiennes » 243 - Les Éditions du Cerf, Parigi 1978, pp. 497.

E' pubblicato dalle *Sources Chrétiennes* il secondo dei volumi previsti per la raccolta omiletica di Cesario di Arles: contiene i sermoni 21-55, ed è lecito quindi supporre che nell'economia dell'opera — comprendente in fine la *Vita Caesarii* — si sia almeno ad un quarto della fatica complessiva. I primi venti sermoni (volume 175 delle SC) sono stati editi nel 1971 e, come è specifico della collezione, premettevano al testo, tradotto e commentato, un'ampia introduzione sull'autore e sull'opera, nella quale veniva anche precisato il criterio ispiratore di questa pubblicazione. Nel secondo volume l'editore ha fortunatamente tenuto fede a quei principi, sfuggendo a tentazioni innovative che avrebbero snaturato l'opera. Ricordo quelle sue precisazioni iniziali (specie pp. 65-93 del volume I) perché sono il metro di valutazione del volume presente. La Delage riproduce intanto il testo del Morin, pubblicato nel 1937 e ristampato

nel CC; questi aveva pubblicato tutta l'opera di Cesario, affaticandovisi per 44 anni, partendo da una radicata fiducia nella supremazia della critica interna. Il primo sermone, anticamente attribuito ad Agostino, dimostra, ora che si è individuato e usato un testimonio più fededegno, la sicurezza delle congetture eseguite dal Morin, anche quelle adottate solo sulla base delle antiche edizioni e che non godono del conforto dei manoscritti: è stato compito apprezzabile della Delage vagliare tutto il Morin e segnalare opportunamente questi ultimi luoghi, consegnando alle stampe un apparato critico che conserva tutti i pregi del precedente ed ha in più l'enorme vantaggio di essere facilmente leggibile. Preciso ed essenziale si rivela anche il commento, che necessita comunque, in entrambi i volumi, della lettura dell'esauriente introduzione; i confronti con i Padri — Cesario usa a piene mani degli scrittori della Chiesa per le sue prediche — sono numerosi ma sicuramente integrabili: non riteniamo questo un appunto, perché è ben chiara la progressività di un siffatto corredo, conseguenza diretta di nuova e ricca bibliografia.

Nel secondo volume, va segnalata la pubblicazione in appendice di un sermone inedito contenuto nel manoscritto *Parisinus lat.* 1771, parecchio simile alla omelia 33 del *corpus* nella sua parte centrale: il testo, un brano sul pagamento delle decime, ha due soli guasti giudicati insanabili e due prudenti aggiunte congetturali fatte dalla Delage stessa.

La traduzione è assai più precisa di quanto non possa apparire a prima vista; la notevole scorrevolezza del testo francese farebbe presupporre una resa poco letterale del particolarissimo latino di Cesario: si verifica invece il contrario, e possiamo quindi immaginare la fatica sperimentata dalla traduttrice su di uno stile che inganna per la sua spontanea comunicativa e che dev'essere parecchio arduo convertire in lingua moderna. L'unica scelta che non ci vede perfettamente consenzienti, data anche la fedeltà di cui si è detto, è la resa frequente delle interrogative indirette mediante l'esplicitazione della domanda: è forse un espediente per accrescere il sermone di vivacità e freschezza.

La stampa dei volumi successivi, fino al completamento dell'opera, richiederà probabilmente un tempo assai lungo, valutato anche il lasso intercorso tra questi due. La poca conoscenza che si ha di questo scrittore ecclesiastico decisamente medievale potrebbe spingere ad una maggiore attenzione editoriale, nel limite del possibile. Il lavoro della Delage, serio per il metodo ma stimolante nella realizzazione, la merita pienamente.

F. G.

CONCHITA: « DIARIO SPIRITUALE DI UNA MADRE DI FAMIGLIA », a cura di M. M. Philippon, tit. orig. « Conchita. Journal spirituel d'une mère de famille » - Città Nuova Ed., Roma, febbraio 1979, pagine 311, lire 4.500.

Il volume si apre con la *Lettera* del Card. Miranda, arcivescovo primate del Messico, e con una *Presentazione* di Roberto de la Rosa, missionario dello Spirito Santo (che ha curato la redazione finale di una parte del volume); prosegue con una *Prefazione* non firmata ma evidentemente del p. Philippon e con l'esposizione della vita e della spiritualità di Maria Conceptiòn Cabrera de Armida, meglio conosciuta come Conchita, divisa in due parti, di ricostruzione biografica la prima, *Il film della mia vita*, di storia di un'anima (spiritualità e dottrina spirituale) la seconda, *I grandi temi spirituali*. Il volume si conclude con un *Epilogo*, in cui si delinea la missione ecclesiale dell'opera di Conchita, e con due *Appendici*, dei dati biografici essenziali e dei direttori spirituali di Maria Conceptiòn Cabrera de Armida.

Conchita è messicana, « una donna come le altre », che ha realizzato tutte le vocazioni della donna: « fidanzata, madre, vedova, nonna e, per in-

dulto pontificio, canonicamente religiosa »; ma è anche « lo straordinario nello straordinario », emula di Caterina da Siena e di Teresa d'Avila, fondatrice di congregazioni religiose, maschili e femminili, eroica nell'imitazione di Cristo, nell'identificazione col Crocifisso, nell'amore alla Chiesa, priva di qualsiasi formazione letteraria e teologica ma, per comando di Dio (« Scrivi, scrivi, se vuoi darmi gloria! »), scrittrice mistica dalla produzione amplissima e sublime: nei suoi sessantasei volumi manoscritti, che eguagliano l'ampiezza della *Somma teologica* di San Tommaso d'Aquino, non tratta solamente delle relazioni dell'anima con Dio, ma affronta anche i più grandi ed ardui temi del Cristianesimo: Dio, Cristo, la Madre di Dio, il mistero della Chiesa, ..., passando con estrema facilità dalle più umili occupazioni familiari e dalla descrizione dei più semplici fatti di cronaca alla generazione del Verbo negli splendori della Trinità.

E' impossibile riassumere la ricchezza della vita e l'espansione e lo «spessore» della dottrina spirituale di Conchita. Anche per il p. Philippon, che ha affrontato l'argomento solo per obbedienza ad eminenti personalità ecclesiastiche, è stata una impresa lunga, ardua e solo parzialmente riuscita « estrarre » dalle migliaia e migliaia di pagine dell'epistolario e de *La cuenta de conciencia* o diario spirituale, il profilo biografico, le intuizioni mistiche, le grazie eccezionali, la dottrina spirituale di Conchita. Egli, che ha potuto completare solo la prima parte del volume e stendere, della seconda, il capitolo intitolato « La scrittrice mistica » e quello (fondamentale) de « La dottrina della croce », lasciando solo una traccia degli altri ugualmente importantissimi (« La Vergine della croce », « Il mistero della Chiesa », « Gli abissi della Trinità »), si è preoccupato di lasciar parlare direttamente Conchita, attraverso la scelta di brani essenziali e la traduzione il più possibile fedele allo spagnolo ricco di messicanismi dell'originale, in una organizzazione cronologica e logica.

« Fondamentale », come si è detto, è la dottrina di Conchita a proposito della croce, che ella chiama « il mio vangelo »: tale dottrina si può riassumere nelle parole « Gesù, solo Gesù crocifisso, nelle Sue sofferenze interiori come Sacerdote e come Ostia ». Sorprendenti la dimensione e il senso ecclesiale dell'apostolato e del pensiero di Conchita: « la tua missione sarà di salvare le anime », « questo apostolato della croce si estenderà al mondo intero, mi darà molta gloria; l'Opera della croce ... racchiude la continuazione delle rivelazioni fatte alla beata Margherita Maria ». Umanamente impensabili (specialmente se rapportate alla « cultura » teologica di Conchita) alcune intuizioni, anticipatrici della dottrina del Vaticano II: l'inserzione della devozione alla Madonna (chiamata la *Vergine della Croce)* sul piano dogmatico della storia della salvezza, indissolubilmente legata al mistero di Cristo e della Chiesa; l'approfondimento dell'associazione di Maria all'opera redentrice del Figlio; la visione della Chiesa tutta sacerdotale; Maria Vergine contemplata come Madre della Chiesa. Eccezionali i carismi.

Lo stupore si impossessa dell'animo del lettore fin dalle prime pagine di questo sconvolgente diario di una donna madre di famiglia e mistica: anche se non dovremmo mai dimenticare che è sempre *mirabilis*, cioè stupefacente, Dio nei suoi santi!

G. C. S.

ABBONAMENTI

Italia	L. 6.000
Estero	L. 7.000
Sostenitore	L. 15.000

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 4/28489 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 100 in francobolli.

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten Internationaler Postanweisung

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 1.500